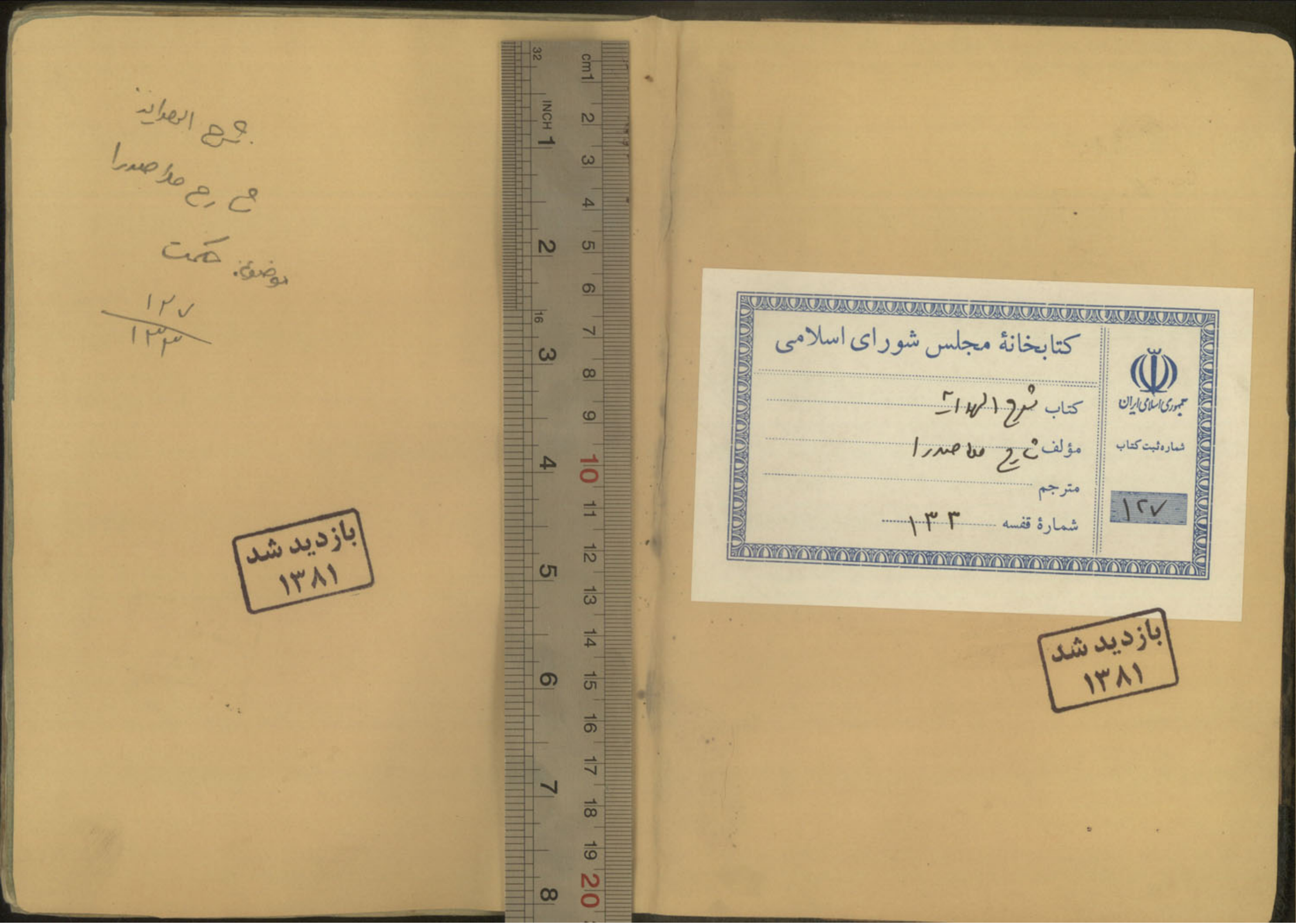
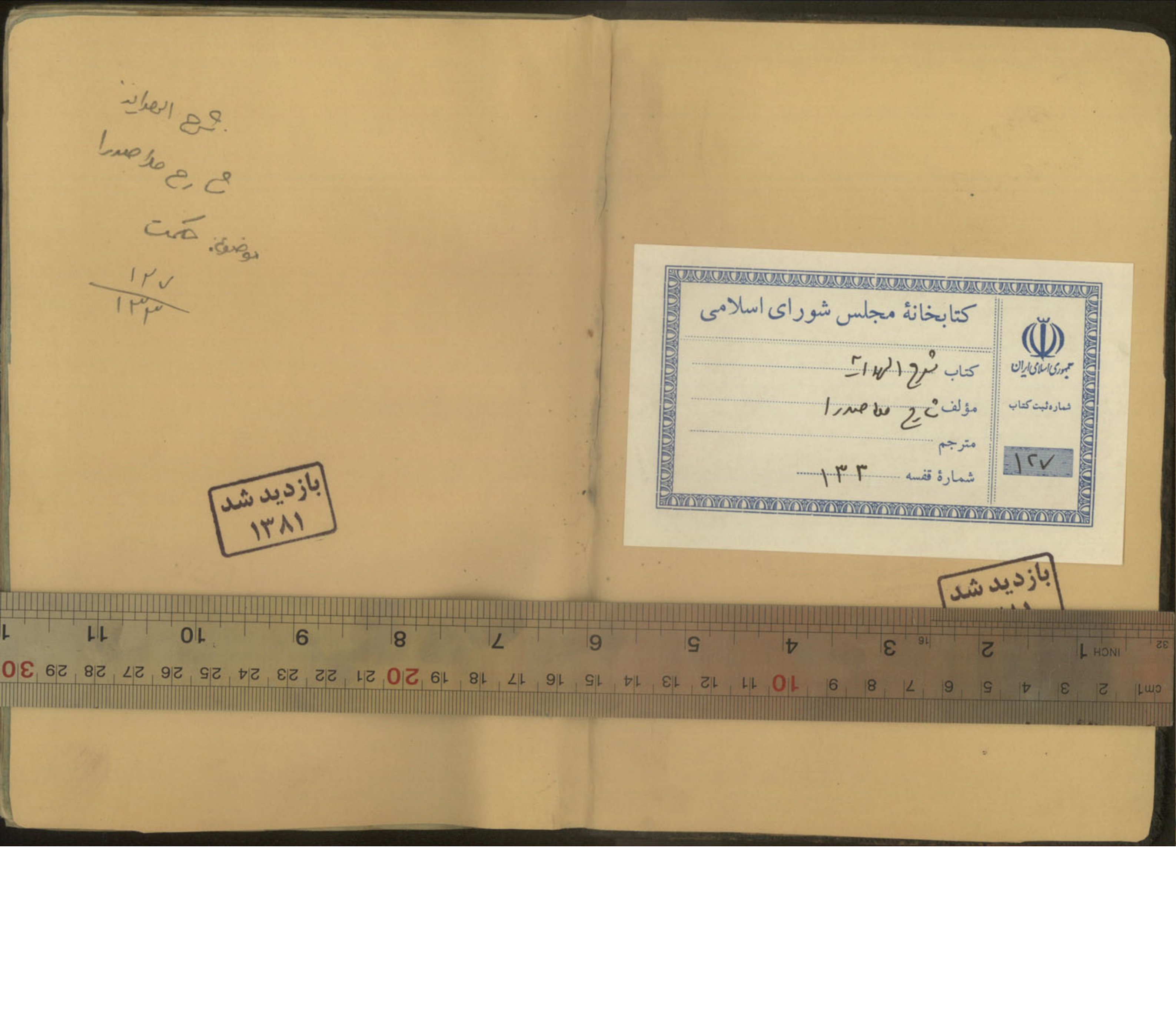
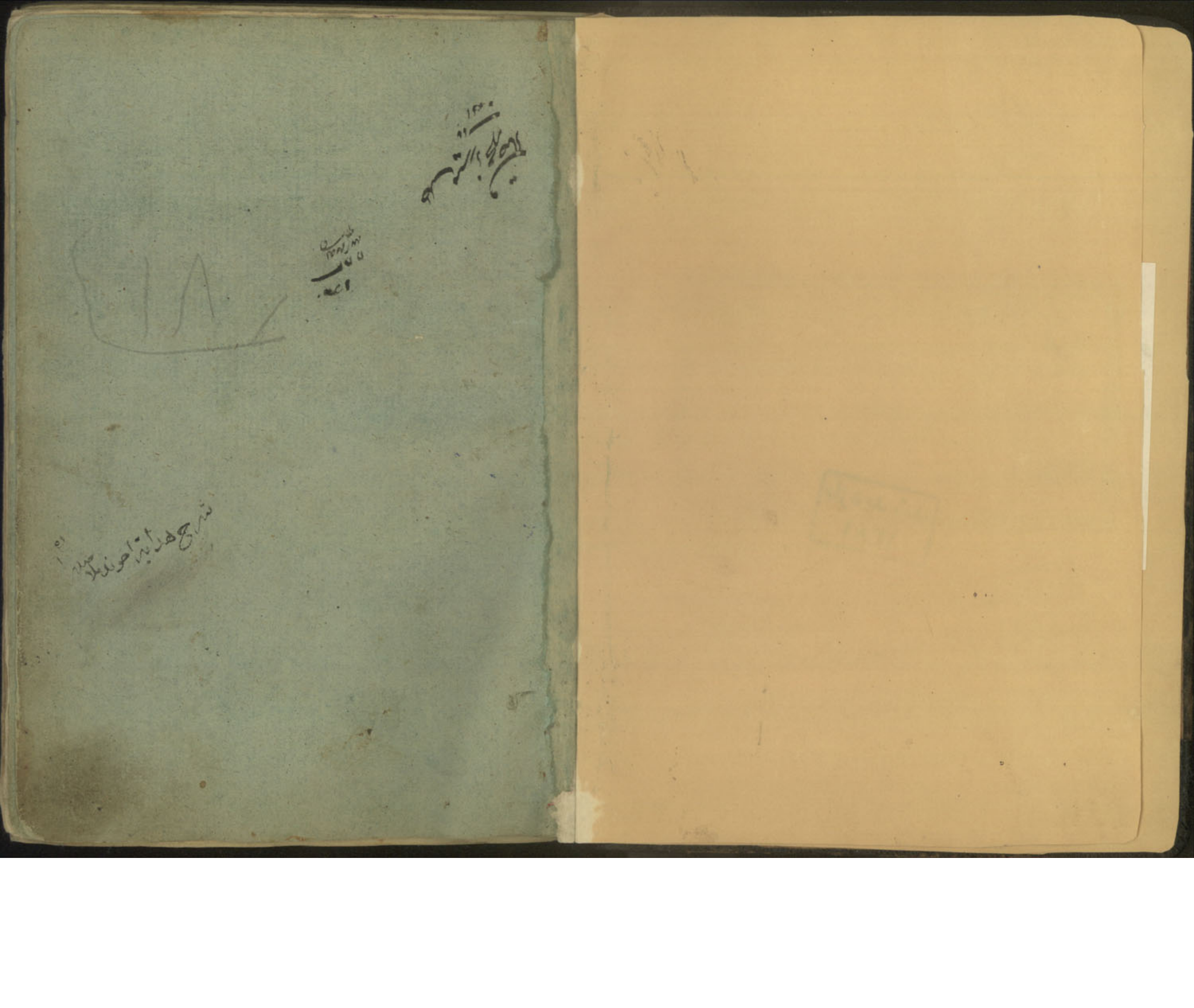

کتابخانهٔ
شورای
اسلامی

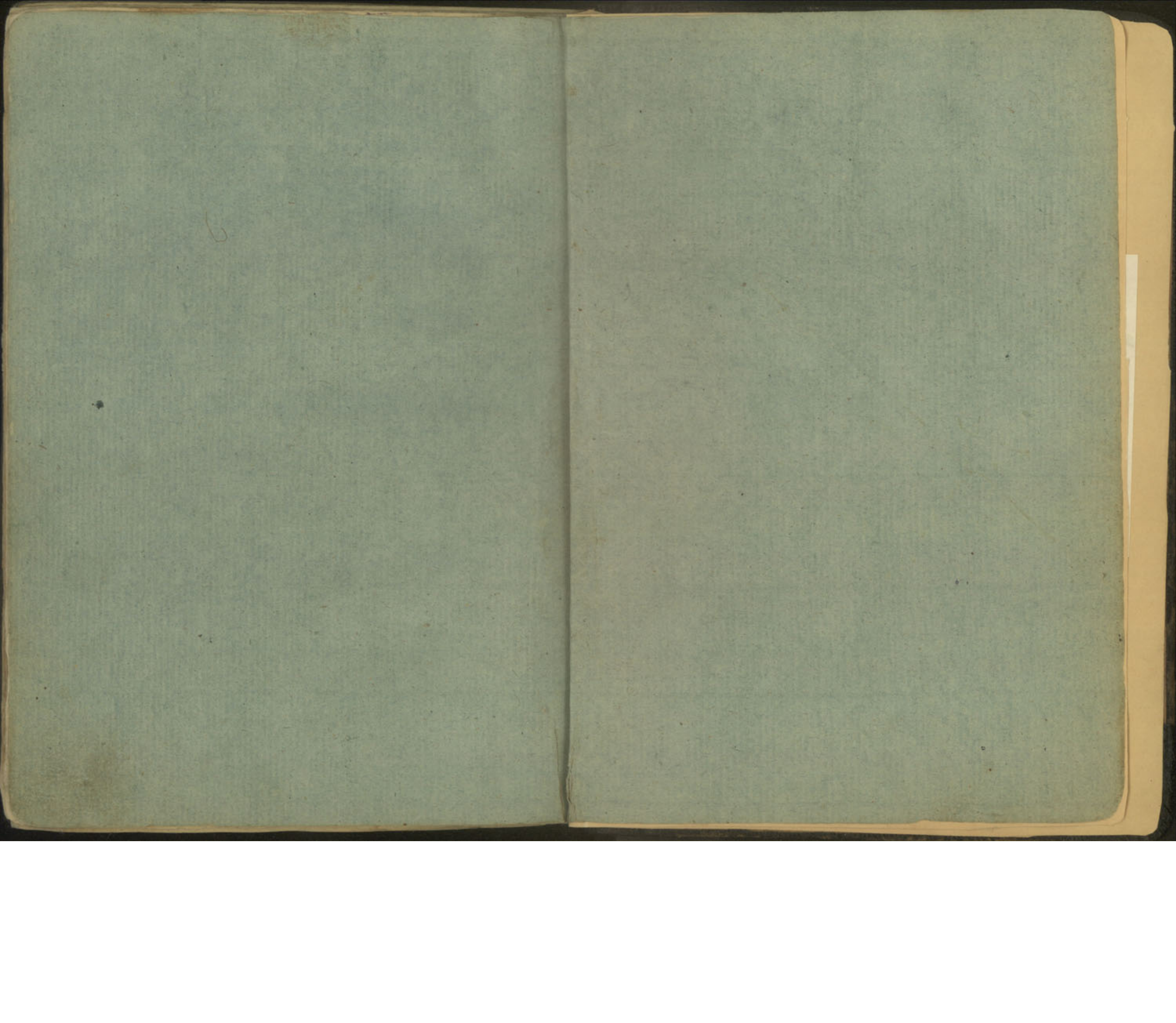


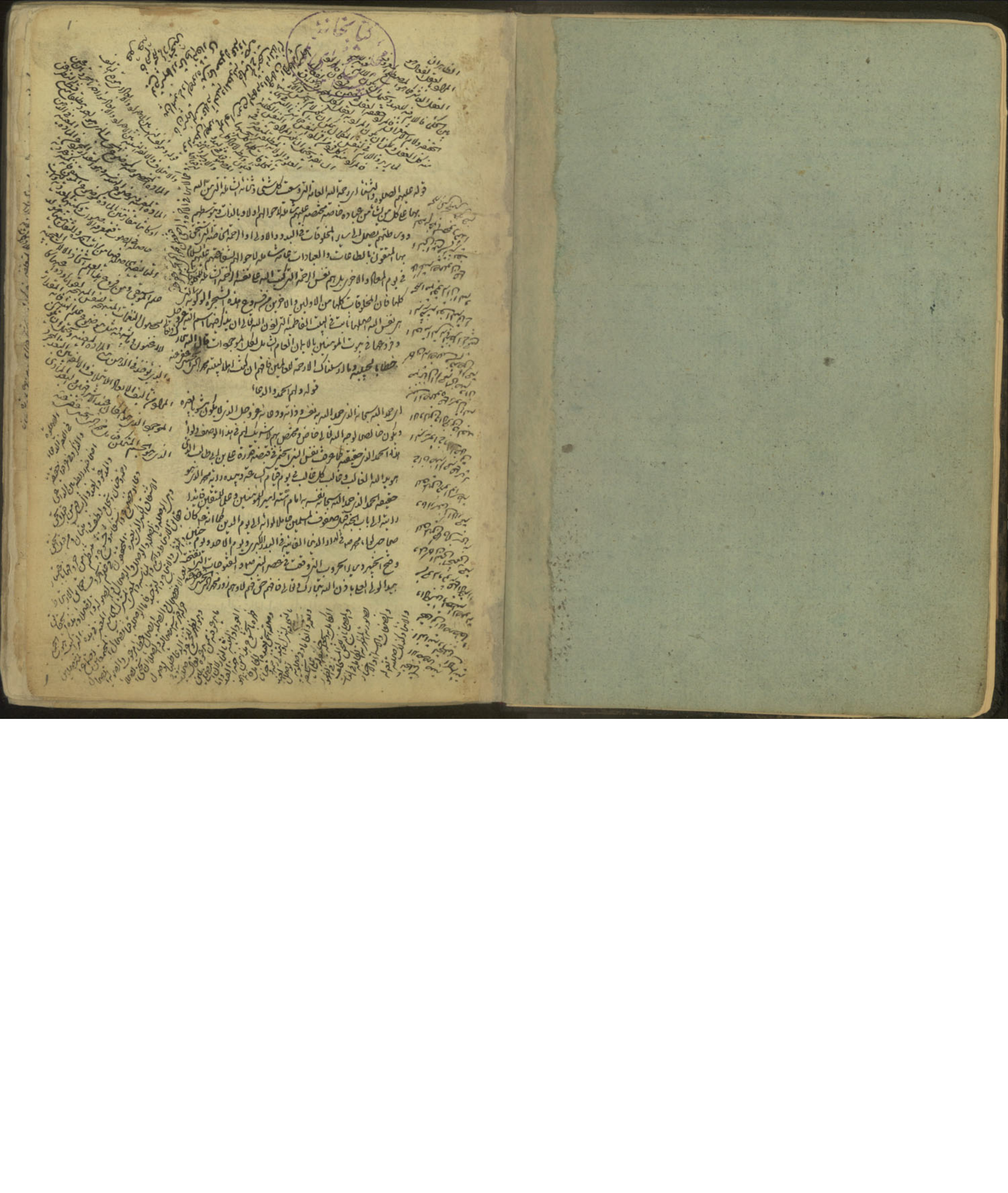
موضوع: حکمت
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب شرح الهدایة
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۳۳
شماره ثبت کتاب
۱۲۷
بازدید شد
۱۳۸۱



شرح الهدایة
شیخ ملاصدرا
موضوع: حکمت
۱۲۷
۱۳۳
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۱۲۷
کتاب شرح الهدایة
مؤلف شیخ ملاصدرا
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۳۳
بازدید شد







قوله عليهم الصلوة والسلام ان رحمة الله العامة التي وسعت كل شيء وثناته ثابتة للرحمن الرحيم
بها على كل موجود من عباده خاصة مختصة عليهم ثابتة للاحوال لا وبالذات وبتوسطهم
ودون طهم يصل الى سائر المخلوقات في البدو والاولى او الرحمة التي خص بها النبي
بها المتقون بالطاعات والعبادات عامة ثابتة للاحوال السابقة عليهم السلام
في يوم المعاد والاخرى بل هم نفس الرحمة التي كتب الله على نفسه الرحمة ثابتة للكونين
كلها فان المخلوقات كلها من الاولين والاخرين من فروع هذه الشجرة الكونية
هي نفس الله هيكلها ثابت في البيت الفاطمية التي لولا الله لما ان يذكر فيها اسم الله عز وجل
وفرعها في بيوت المؤمنين بالايمان العام ثابتة للكل الموجودات قال الله تعالى
خطابا لحبيبه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فافهم ان كنت اهلا لتنبه

قوله ولهم الحمد والدعا

ان حمد الله سبحانه الذي حمد الله به نفسه وذاته وهو عز وجل الذي لا يكون شيء بغيره
ويكون خالصا لوجه الله فانه خاص ومختص بهم لا يشترك لهم في هذا الوصف ولوا
هذه الحمد الذي حقيقة كما عرف نفس النبي الخاتم في قبضه حضرة علي بن ابي طالب الذي
هو يد الله الغالب وغالب كل غالب في يوم قيام ... ويده ... الذي هو
حقيقة الحمد الذي حمد الله سبحانه نفسه امام ائمة امير المؤمنين وعلي للمتقين فانه
داعية الى باب الجنة قيد صفوف المسلمين حامل لوائه الى يوم الدين كما انه كان
صاحب لواء محمد في الدنيا في البدو الكبرى ويوم الاحد ويوم حنين
وفتح الخيبر وسائر الحروب التي وقعت في عصر النبي ... الفتوحات ...
بيد المولى علي باذن الله تبارك وتعالى فافهم حق فهم لا وهم ...



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال، ومبلغ النفس الى الكمال، معلق الصور بالمواد، ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد، ومحرك الفلك لا الاحسن من المركز واليه بل عليه، ومكون الكائنات من تعانق الامهات، له المجد والبقاء في البدو والرجعى، ومنه الجود والعطاء في الاخرة والاولى، واسئله ان يصلي على اشرف من تحقق بامتياز الرسالة، وساس الامة بسوق النبياء محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية، المتخلين عن الادناس البشرية، عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والثناء، وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم الشهير بصدر الدين الشيرازي عفي عنهما، لما تطابقت القوانين الحكمية، والاصول الدينية، على ان اجل الذخائر والغايات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات، تكميل القوة النظرية، بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي اشرف ما تنال اليه النفوس الانسانية، كي تنقطع بذلك العقول الهيولانية، وتجاوز الانسان فائقا على الاشباه والاقران، سالكا سبل العرفان عن مخابس في سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان، صرفت شطرا من عمري في تحقيقها، ورصدا من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها، وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتبيينها كثير التوجه من اول الريعان الى تفتيشها حتى ظهر لي بمساعي من تقدمني من علماء الاعصار ووصلنا الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سمحت به قريحتي القريحة اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين التشغل بمباحثها من النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الي المشتغلين بقرائة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري الذي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اساتيد الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدست به او الهمت الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت في اجابة ملتمسهم واقامة

مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة الجامدين الذين يجمدون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استغنى عن غفلة من ربقة الغفلات وسنة التقليد ان بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار لا تكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق اسرار لا يشير اليها الحكماء في الاعصار والمسئول ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمأمول ممن تجنب بحسب الغريزة من الجحود والاعتساف ان يصحح مواضع الخطأ والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والفحص اللائق ولنبدء قبل ان نبتدي في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الوجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان لصانعه قدرة وادراكا وان السماء كروية وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما يستكمل به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها بخلاف

الثانية فانها قد تزول عنها بالكلية والكلام الالهي الحق بحصر الكمالات الانسانية
في هاتين المرتبتين ثم لما قسمت الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة
النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي
بامور ليست تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل
بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال
القوة العملية بالاخلاق بعدما يتكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي
بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية ثلثة
اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب و
الممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد
الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى لانه العلم
العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا و
لما كان الانصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى
تقدمه على سائر العلوم ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى باثولوجيا اي معرفة
الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها
ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى
خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث
والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها
لا في حدودها وانما سمي بالرياضي وبالحكمة الوسطى لان النفس تتناضه من حيث تنتقل
عما بذكره الحس الى ما تجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الحالين بحسب
اصلاه هو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل
والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان
يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما

يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا يستغني في فرض وجود
عن التعين وخصوص الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا
في لحم وعظم والفطوسة لا في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه
جسم العالم من حيث ان له مبدء حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي
صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد
وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او
كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث
هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة
المقدار ولا تقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب
بناء على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط
في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد
دخل موضوع الحساب فيه فما تم التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه
نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي ليس موضوعه
نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول
هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي
واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق و
الملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسانية لا يخلو اما ان
ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها تكون الانسان معيشته الدنيوية
فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها
من شركة بها يتم الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة
فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني
قسمين لان المدنية ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة و
الشريعة وسمي الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية



مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس و
لارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف
المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام
الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله
الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها العلم بتقاسيم
الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هناك ليست موضوعات
بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخلو من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها مشتقات
دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي
تقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات ودأب التعليم
التدرج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء
بالمعلم الاول قبل اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة
كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان
الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان
كون الامور التي تبتني عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في
نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاذيات
والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما
توجد في الجسم بسبب القطع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بآلة
الوهم وله معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا تقتضي
رفض العلم الذي يبتني عليها مع انه تشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره
من العلوم كالالهي والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي بل

الغفلة

بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة ناظم
الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والمعارف
وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف
والفضل فكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان حكم الجزم بفضيلة
احدهما مطلقا على الاخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه
الاول انه يبحث عن المبدء للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم و
عوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى
الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية
والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان
ومعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية
واقعة في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على التوهمات والامر المتحقق الذي
له وجود في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهي
ام الحكمة واصل الفضائل والنفس هي العادة الماسحة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف
المباحث بعد اثبات المبدء الاعلى ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا ينبغي ان يقع عليه
اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي
فهو اشرف من الطبيعي لوجوه آخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية
فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية
والفسحة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواس ومنها ان الامور
الرياضية اصفى والطف واشد ايما من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش
والغلط في براهينه العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك
قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه
ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتغير
حال العنصر وخفاء حال المحشو بالاغشية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها

ولو ذهبت الى احصا فضائل ذلك العلم وما فيه من العجائب والغرائب لادى ذلك
الى التطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان
الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال با
العلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي قتل فيها علة تاخير النظر اني
كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ النظر في
الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا
الا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقنا الفلسفة لا يراد بها الا معرفة
المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في افضلية هذه العلوم على
الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل
على خساسته بل هو علم عقلي شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا
والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح
ما سوى المنطق وهو القسمان الاخيران من هذا الكتاب مستعينين بفيض الحق و
ملهم الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات** التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها
الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم اربع ومعنى الجوهر الذي صيروه جنسا ليس هو الموجود
بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصله المقسم مقوما
لحقيقته ومقوما لمهيته من حيث هي بيان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس
في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد
ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات
التفصيلية التي للعقل فاذا كان مهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي
هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده يقوم ماهيته اذ ماهيته الوجود لا
وايضا لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجواهر

كلها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل
يصلح ان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى
تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي القديمة والا لكان كل من علم ان شيئا ما هو في نفسه جوهر
علم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب
من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض
بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة
المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما
يعبر بانه الشيء ذو المهية اذا صادف مهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي
لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان
في العقل فقد بطل ان يكون مهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر
جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي مهيته اذا وجدت في الخارج يكون
لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في
كونه جذابا للحديد اذا صادفه الحديد ففي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف
او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها
لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي
هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب لان
حقايقها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل
على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بسبب لا كحمل الجنس الذي
لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي
اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في
مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار
الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع و
يصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض

باعتبار وجوده فى الذهن ولامنافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات
العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم
العرض انما يعرض لجميع المقولات فى الذهن ولشيء منها فى الخارج واما ما اورد من
انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج
تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فيندفع بان ان
اريد بالكيف مهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت فى الاعيان كانت
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي
الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين
جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وهكذا قياس باقي
المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا
المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها فى الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا
تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت
مقولتين هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم
كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي فى الذهن ولم يحل مستغن عنه
هو الذهن فانه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود اليه يكون بحيث توجد تارة
فى الخارج لا في موضوع وتارة فى الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو فى الكف
فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما
اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي
مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته فى العقل يستحيل وقوعها فى الاعيان و
استغناءها عن موضوع والمقناطيس الذي فى الكف يجوز عليه الخروج منه
والجذب للحديد بل المراد بالكلي الطبيعي اي المهية بلا شرط والمعقول
من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص الوجود الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر
بحسب مهيته فان ماهيته ماهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان لا

في

في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده فى الاعيان ان لا يكون في
في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته تتصف بجذب
الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم
يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية حديد تجذبه لم يلزم ان يقال انه تخلف
الحقيقة فى الكف وفى الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه جرم من
شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ فى الهيات الشفا بان فصول الجواهر
لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم
التي لا تدخل في مهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية
فاذا لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي
المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم
مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع فى الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج
فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى
حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة
لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ فى الهيات
الشفا هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤول اليه محصل كلام المحصلين من المشائين
هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث مهيته فالهيولى
بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعا بل مادة لاحتياجها
في تقومها الى الصورة من حيث مهيتها وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم
التعليمي وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من
الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لاخراج
الفلك وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما يتحقق بالفعل وقتا ما وليس
المراد به الفرض التقديري ليختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي
الذي يستعمل فى الرياضيات وقال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في

تعريف الجسم هو الامكان العام الاستعدادي لئلا يخرج ما تكون الابعاد حاصلة
فيه على طريق الوجوب كما فى الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب
كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل انتهى اقول
الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لما لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه
سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي بعينها حيثية
ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم فى ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم
عليه بذلك بضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ فى الشفا ليست بواسطة
المحور او خط آخر وكذا جسمية الكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية او الخطية لانها
متاخرة عن مهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة ذاته صالح لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع
النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة فى الرسم او
في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في نحو الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي
يكون فى المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين
متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلهما من قيد الجوهر لانا
نقول فعلى هذا يكفي ان يؤخذ فى التعريف بعد ما ذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور
اما احترازا عن ما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ايفاء بتمام
الحد واشعارا بان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد
كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه
قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لفرض
الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى
للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن
مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة
الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق
الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذن القابل للابعاد

الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما فى الباب ان يكون قابليتها للابعاد تتوقف على
تلبسها بالصورة لانا نقول القبول هنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف
وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو
من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها فى الجسم لا يتوقف على الهيولى
بل حدوث الابعاد فى الخارج يتوقف على وجودها كما استعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو
ذلك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة
فيه فى الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها فى الخارج
التعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز فى الهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا
فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى و
الصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون فى الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول
في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد
الرطب انه قابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات و
في حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها
التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا
من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي فى الفلكي والعنصري
فالبحث عنه اما على وجه يعم لقسميه او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم
لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اوفق عند العقل لعمومها وموضوعات
الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم
البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه الفن الاول في مباحث الاجسام
الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع به فى الطبيعيات
وبلاحظة سماعه فى سايرها وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل** فى ابطال الجزء الذي
لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتالف من اجسام او مركب يتالف من اجسام متشابهة كالسرير
او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة و

وكل منهما اما منناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب

المص وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال

الشقوق الباقية وهو انما يتاتى بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالانفراد

الذي يقال له الجوهر الفرد كما صرح المفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى

ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم منه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي الفخرية ولما

كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من

العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب

ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من

الطبيعي او لهابان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان

الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة

يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين

في المنطق وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات

في نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها

انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه شي آخر وهو ان

الاتصال لما كان مبدء لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو يساوق

قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يجوهر عنه يجب ان يكون من مسلمات

ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون

من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهي فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب

ان يذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ان

يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد

اورد المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى دليلين اح قوله لانا لو فرضنا

جزء ولا بين جزئين فلا يخ اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا

سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد

الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والاتحاد وقوع اجزاء العالم في

حجم خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم

بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما

اصلا وايضا فلا يكون وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا

من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم و

اعترض عليها بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في المراد لا في

ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف

الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا

بد ان يفرض في ذاته شي غير شي فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول

انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك باطل

اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا

كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شيء

دون شيء ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا

غير مستلزم للامتداد ضرورة ليفرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضهم ليس اولى

بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجر في ممتد

لم يجر في جزئه لان جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بحلول احد الطرفين

وبعض آخر بحلول الطرف الاخر واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز

فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال مغايرة الطرفين في

الاشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني

من الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما

فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما شيئا والاول مح والا لم يكن على

الملتقى فتعين احد القسمين الاخرين فيلزم الانقسام وفي الحواشي الفخرية ان

الاحتمالات ههنا ترتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي

فعليك باستنباط الجميع او المراجعة اليها ان اشتهيت واعلم ان للاصحاب

اتصال الجسم حججا قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها

حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شيء منهما على اثبات الدائرة والمثلث و

امثالهما وعلى حركة الجزء او شيء آخر ولا باس بذكر بعض منها تشحيذا للاذهان

الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول

الهندسية فالاولى انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من

الضلعين المحيطين به عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس

من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها

وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس لكسر مجرد ولا

لمركب منه صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على اهل

الجزء ان لا يوجد لمثل القاعدة فيه في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع

ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد القسمين

في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ملتئما وكسرا مثلا فمربع الثلثة عدد صحيح

ومربع ذلك الكسر يكون اقل منها البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان

اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا

جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها عدد صحيح

كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح فان

قيل الحجة يبتني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء ينكرونه

بل يقولون ان البصر يخطي في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال

انما هي اشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون

المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا

من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم

الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع

بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثبتنا بالنكرير

صارت ضعفا لما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة

الجذر مثناه بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين نسبة توجد في الاعداد

نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب الصمية

التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد

مشترك اي امر يفنيها باسقاطه عنها مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث

ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها

والثالثة انا لو قطعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من

ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جررنا طرف الوتر

احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان

واحدا صار احد الضلعين ستة والاخرى اربعة فيصير الوتر جذر اثنين

خمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القائمة

اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة

بشكل الحمار والخامسة ان اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن

تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة

انه بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه

في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على النحو

كان احد قسميه اثنين والاخر واحد والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع

الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمه لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في

شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس ما يبتني على رسم

المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة

على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار

حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط

مستديرة حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت
وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا
البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلاً
عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع
الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى
قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة وامثالهما بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال
كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت
به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان
آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة
اولاً بطريق لي مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسايط من
الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا اداة
له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتقدر
في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا يوجب اختلافاً ثم اثبت وجود الدائرة بسبب
قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضاً وجود الدائرة فانه
اذا فرض الشكل المربع مستديراً مضرساً وكان موضع منه اخفض من موضع حتى
اذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط استوى عليه
في موضع كان الطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط
كان اقصر امكن ان يتم ضرسه بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه
فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا
التدبير فاذا ذهبوا الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو على
مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال رأي من ذهب الى تناهي الاجزاء
براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع

لان

لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان
تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواهما وهو محال او لا فلا
فانقسم ومن جهة الحركات كما اشير اليه بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء
والآخر تحت طرفه الآخر او كلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على منتصف
فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتاً
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة
الشمس فاذا تحركت جزءاً تحرك اقل والا لكان ماسامته الشمس ايوة مساوية لمدارها
على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذي يحاذيها
ونراه غير الوجه الآخر الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئياً وغير مرئي في حالة واحدة
ولكانت الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر
سيما خيال القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر
كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون
مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا
ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم التناهي بالقوة يمكن فيه التفاوت
كالمات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس
لاح اقسام ما لم يقسم ولو قسما اساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين
في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان
مجموعهما غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية يعني نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم
يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة
فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض
متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار ح فهكذا اذا انضم

10

اليه بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعاً واما ان انصاف
الذراع الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الآخر
فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرها
لكونها مترتبة على ما صورة واضعف الدلايل على ابطال الجزء ما يبتني على اشكال غير
المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها في قوة اتصال الجسم
كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي
الساقين التي اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتصاعد
الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية من انه لو تركب الجسم
مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض
ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركباً من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر المحدد وا ح
جانبيه خط اب والآخر خط ج د فاذا وصلنا بين نقطتي آ د خط آ د كان ماراً بالمركز و
ملاقياً بالمحيط من الجانبين مع انه مماس لثلثة خطوط متصلاً فيكون مركباً من ثلثة اجزاء
وهو لطيف قال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان المركب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع و
المستطيل مثلاً مساوياً للضلعه وانه غ ثم نقل منها وجهاً آخر على نفي الجزء والعجب ان صحب
الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء فضلاً عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر بمراجعة كتب
الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحاً مشتملاً من اربعة خطوط جوهرية
كل منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع سطحي الا اذا
كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عدة واعلم ان النظام من المعتزلة وافق
الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل
فياخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلاً و



قد يستدل على ابطال مذهبه اولاً بالنقض بوجود الجسم المولف من اجزاء
متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد
متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع
ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام
وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء ولما كانت الاجسام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم
متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب كلياً ان يكون نسبة
المولف الى المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب
ازدياد الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث
المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها
الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم
التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثله في الآحاد لان نسبتها عددية قطعاً
واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى
بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين
فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثاً على السند لكن الغرض
التنبيه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين
من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة
بينهما عددية فلا يكون صماً فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء
الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضاً مركبة من الوحدات الغير
المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احدهما ذات وضع
وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة النقض

11

لهم بانه يجب عن كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في
زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال
غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول
بالطفرة ثم الزمهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون
حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء بتجزية
الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من
البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك
اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزم
هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما
ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق او الانقسام
فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا وللطافة ازمنة التفكك
في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك
والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة الطوق الى دائرة القطب او
كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف
بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق و
الحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اتصال الجسم وقبوله
الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل وكون كل منهما
غير متناهي المقدار ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها
انه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك
نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه
الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما
وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه
يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد وكان

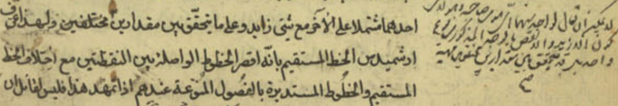
الابطاء

الابطاء اسبق بيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة
كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل
الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر من الاصغر
ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته
بجزء آني من افراد ما فيه الحركة في الخارج قطعا كما سنحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك
بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان
الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا دحرجت الكرة على بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة
منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالي النقط وتركب الخط منها
ودفعه بان يقال مماسة الكرة البسيطة في حال الثبات والسكون وان كانت بنقطة لا
غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء وفي كل آن من الانات وان كان
تماسهما بنقطة لكن الانات كالنقط وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فا
لاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ
المتنازع فيها كالمتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما
لا يتجزى وان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع
في الحواشي الفخرية لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي تدريجية
لا آنية فلزوم تتالي النقاط والانات مم اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول
الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون
لزوال الانطباق اول فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة
فلزوم تتالي النقاط مم بل ينعدم نقطة ويتحقق نقطة اخرى وكذا الحكم في منع تتالي
الانات وكلاهما ليس بشيء اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في
آن والثاني في آن بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان
بين الكرة والسطح أبينهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بين البطلان وان
شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا ترتفع عن السطح الا بعائق

فرض عدمه واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق
بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن
فننقل الكلام بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن وتعود الشقوق بعينها
من رأس والكل مح وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع
على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها في الزمان
متجاورة يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعها في آن فذلك الامر مستحيل لاستلزامه انتهاء
قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسب ما
يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في
وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في
الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اي وجه كان مستحيل في ذاته
لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحداني لا بد وان
يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية
اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر
الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه الى الفعل من
الانقسامات ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه فرد ما رد على النظام وجوابه
باختيار القول الاول بانه ليس متناهيا متعينا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف
ذلك باللاتناهي اللايقفي لا باللاتناهي الكمي وهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان
وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام انقسام
المحل انقسام الحال في حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهي ومنها شبه
يتوقف انحلالها على تحقيق مهية الحركة كما سيجيء ان شاء الله فانتظر مفتشا كاستلزام
حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه من المسافة وكون الزمان
مركبا من الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما
وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر

ايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه لخروط تالي احيانا غير منقسمة واقتضاء عدمه
الان في آن يليه تالي الآنات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث
اللاوصول في آن يلي آن الوصول كاللاانطباق واللامحاذاة وكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها في آن هو المبدء ولا في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدء
مبدء وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطوء اذا اتفقا في الاخذ والترك
لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايكون كل منهما مساويا للآخر
الاخر ومنها اشكال طفرة الزاوية وهو من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية
الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا
المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات
نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من
الزاوية المذكورة دون ان تصير اولا مثلها وهو الطفرة بعينها وبوجه آخر ان الزاوية
الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في
تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة
بدون ان تصير قائمة لازدياد ما هو ازيد مما نقصت به عن القائمة عليها وبوجه آخر
الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط
اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات
نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية
القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى
موضع التماس والكان اولا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط
تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي
عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل
ويروي الغليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة و

طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه دام افضاله واورد نا
الآخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبا
انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول
دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي
زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا اطبق الضلع المستقيم من المستقيمة
الخطين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الآخر بين المختلفين او
خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين
على ما هي مختلفتهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتها
معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين با
الماهية النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة
في الآخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا اما
سطحيا وبالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة
جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي
يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الآخر
ولا يكون تلك الافراد في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول
الازلية وكذا الانفصية تقال بالاشتراك الاسمي او الحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين
مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون
عددية يعبر بانها جزء من الآخر بان يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه او ربعه
او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون



احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين مختلفين ولهذا اتفق
ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط
المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان

يقول

يقول اذا انتصف كل واحدة من متفقة الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد او
انقص من الاخرى فلا بد ان يكون بحيث يمكن ان تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة
عبارة عن كون احد شيئين مشتملا على مثل الآخر وشيء يزيد عليه لانا نقول قد ظهر انه
يمكن ان يصير مقدارا ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة
واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطع
مع انها كانت اصغر منه بدون ان تصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له
فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه المحدثون
من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست
تحديباتها على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الضمية ولا العددية ولكن القدماء و
منهم ارشميدس على ان بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الضمية بوجه فتتصف
بالمقادير تقدما وتر ضمية دون المساواة وساير النسب العددية وما يقرب من ان
النسبة فرع الاتفاق والتجانس يكون المراد منها العددية فقط دون الضمية

فصل في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا
يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في
ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية وسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال
اللذين يطرآن في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات
النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او
الهيولى او السنخ على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه
اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين
باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا
او نطفة وجسد انسان وهو مح واما ان يكون بطل النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء
اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فح ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان
من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون

الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت
فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما العامة
لان كل من زرع بذر البنت شيئ منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من
بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه
بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما
النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا يتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او جهتين
متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها
في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راى جماعة من
الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام عند
اصحاب المذاهب الثلثة الاولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا
الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام
شيئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي
الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من
حيث هو جسم الذي هو جنس للانواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهرية
وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما الاختلاف في ان الجسم بالمعنى
المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله
وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه
افلاطون الآلهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق
والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي
نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه
الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيئ او ينعدم وعلى تقدير الانعدام
اهو عرض او جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المص مذهب المشائين
فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الآخر معنى حلول شيئ

في

في شيئ على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيئ وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيئ مما يرد على غيره وقد
يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض
وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شيئ في شيئ عبارة عن كونه ساريا
فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا
واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في
السطح والسطح في الجسم ويختل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة
بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة
الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط
الذي هو طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان
يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما
وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتحوي واما اذا كان
البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن
عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم
من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح
بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شيئ من افراده وان اريد به
ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس
وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل المعروض بعارضه وما اجاب عنه بعض
المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت
ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من

التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول نعلي هذا يكون
ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا اخفاء في ان
شمول الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي
هو كاف في المقصود وان لم يكن مهيته معلوما بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد
عرفوا الحلول بتعريفات اخر ليس شيء منها خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور
مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل ويسمى المحل الهيولى الاولى
والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء و
النار يجب ان يكون متصلا في نفسه واحدا انحاء قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية
ثلثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئيا منها فيه الى الفعل
الامتناهية العدد منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي
منقسمة الى الكسري والقطعي ووهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك و
عقلية كلية يستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا تناه في ملاحظة
العقل ملاحظة اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين
سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في
جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال
بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدء للانفصال الخارجي بل يستلزم
حكم العقل بالاثنينية المعروض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج
حكما صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا آخر من القسمة بهذا الاعتبار و
القسمة المقدارية بانحائها انما تطرء على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية
التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا امتداد متناهية او غير متناهية الا ان القسمة
الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار
التعليمي نحو لقبولها بل تهيؤ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت
ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم المادة بما لا

نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية تلحقه لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض
المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما تحتاج الى المادة مطلقا
لا في كونه منقسما واما الفرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن
مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعينا تها
المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تنفاوت
في صحة قبولها لانحاء الانقسام اللهم الا لمانع خارج عن كونها اجساما كما سياتي
بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق
الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان او
والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن
امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود ما له يحصل بها هذا المعنى
والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرئت عليه
تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان
عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان
القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل
في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات
القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا
هف وكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كذلك
القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين
غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري والامكان الذاتي نوع
شابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ
القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود والعدم سلبا تحصيليا
حين تحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل اذا حلل
الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود يحكم بان الوجود ليس

ثانيا للهيئة من حيث هي هي بل يثبت لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحوا من
التاخر وان كانت محفوفة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان
بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها
لغير خاص الفاسدات وهو قسيم ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها
لكن كل واحد من مفهومي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية
التي بازائه يوجبان اختلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني او بحسب
الانقسام الخارجي وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على
معان بعضها صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة لشيء بقياسه الى غيره
اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احد كون الشيء في حد ذاته ومرتبة مهيته صالحا
لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل الجوهر وثابت
للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع
النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس تصليته وممتديته لا امر
يقوم به فيصير منشأ الصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجرد الصورة
الجسمية او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على اختلاف راي افلاطون وارسطاطاليس
والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل
من فصول الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة واما الكميات
المتصلة فهي مقادير الابعاد اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم
بمعنى الصورة لانه لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون شيء
ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض
للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته
يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض
المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداداته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء
معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون تعيين امتداده وتقدد

البسائط

قوله ... قال ... ... واحدة ...
انه ... لو كانتا نهايتين ...
... زاوية ... واحدة ...
... قال ...
... زاوية ...

البسائط لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته بذاته قال
الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما
هو جسم ليس هو جزء او لا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة خمسة
اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد
او كثير وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد و حد
مشترك والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير
نهاية واما الآخر فهو ايضا معنيان احد كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال
لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة
جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بهذا المعنى الثاني وهذا المعنى من عوارض الكم
المتصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة كاتصال خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها
ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او الرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون
عسر القبول لمقابل المماسة اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما
علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم
والملكة او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد مع المستعد له من
حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدءا لهذين
الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدء تينك الجهتين ينتهي بالآخرة
الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركيبها من جزء يكون بالقوة ومن جزء
آخر يكون بالفعل فقصارى امر من اراد ان يكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له
في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا قال المص ان الاجسام القابلة
للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب
ان يكون متصلا قبليه زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شيء مما يقبل
الانقسام من الاجسام التي يلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه
متصل حسا لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين

سيعلم من كلام المص ابطالهما بمثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثير بالفعل
يجب انتهاؤه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفكاك
التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات جسمية
في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع
الاجسام القابلة للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون
قابلة لها فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله متصلا واحدا
فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما
ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما متصل
واحد او مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او مما في حكمه
مما لا ينقسم الا في جهة او جهتين فلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من
الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا
للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار
صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها
منفصلا كل منها عن الاخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع
ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على ذات الجسم كما مرت الاشارة
اليه واجيب عنه بابطال الجسم الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية
او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومشابهة
للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح
على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير
قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام با
الانفصال يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن
الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنها عايق خارج فهو لا يوجب استنكاف
حقيقتها عنهما فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة

الخارجية

الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما
فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان نعلم ان الحجة
المذكورة لا تبتني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا
المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس ح جدلي اذ على تقدير كون الاجسام
المذكورة متخالفة الماهية ليس منشأ تخالفها النوعي هو الصورة الامتدادية
لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة
الامتدادية بما هي هي لا تابى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع
النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي الى المط ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا
لجسم آخر منها فان اشتراك اجزاءه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان
يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الاخر ومجموعهما
منفصل عن غيره فكذلك صح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا للمط
اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك
اللفظ وهو ان ما يقبل الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا
فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يقاس عليه
استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون ما صح لفرد ما من افراد
الطبيعة النوعية صح لساير الافراد بحسب نفس الامر ليس الا امكان الاتصال الفطري
لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا
في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال في الخارج و
مناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذاك وتوضيحه ان مآل القسمة
الانفكاكية عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا
هو المحوج الى الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا
يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون
الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب ان يكون لوجوده

حاصل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا
يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل هو استعداد العدم
او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد
له لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يابى
الاجتماع معه واللا اجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد
اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية
بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية
للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر
الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق
بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني
الانتزاعية خصوصا اذا كان منشاه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض
بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي
وايضا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يلزم
امكان وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه
واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه
من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان
يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من
تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما سيجيء
من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما
بين تلك الاجسام لان ملاقاة الكرات بعضها مع بعض بظواهرها انما هي
بالنقط فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون
مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهو خلف ولما اثبتنا ان
الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج

فنقول



فنقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها ويتبين الملازمة بقوله
لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون
هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك
متصلان بالذات احدهما جوهر والاخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا
يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمي و
فيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا
قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض
والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجودة فيه بالفعل وقيل ان في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية
بالذات والى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد
الجسم وتحدد انبساطه فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية
مع تعين امتداداتها اي مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج
عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون و
يوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه ما افاده
بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في
الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا
مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر
من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه يلزم ان لا يكون
الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد
وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء
والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر عند

مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه
تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وجثتها العرضية مندرج
تحت تعريفنا العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها
ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال
هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون
موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون
من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكره
لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثاني
والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزم يجب
وجوده مع المقبول اذ لم يكن سلبا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان
عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما
من شانه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى اعلم
ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهريين على رايهم
حججا الاولى ما ذكره المص وتحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او
مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في
الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي الذي هو متصل
في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا
متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد
بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او المتلبس احدهما لازم
والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او
عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فا
القابل للاتصال او الانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر

المتصل

المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازم الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى آخر وهو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها بعد ما تمهد ان الجسم من
حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال
وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا
لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر
يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو
الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه
ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء
جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة
لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه
من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر
فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث البحث الاول ان بناءها على ثبوت
الاتصال الذي هو معنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو فصل انه
من فصول الكم وما سواه ثم وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت
ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير تم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخ عن تفرق
اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة
والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد يستمر
مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال
الذي يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان
الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهويته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما

هو وكل ما لم يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله
الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية
وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا اثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدية
الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما
عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة
على نعت الاتصال ولهذا حدّوها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار
كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات بيوسته است كرا كر كسسته
بودي قابل ابعاد نبودي والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة
في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود اما من
المجردات عن الجهات والابعاد واما متألفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير
متناهية ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام
لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما محال لان قابلية الابعاد انما يتصور اذا كان
متصلا بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول
فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض
وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان
حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا لا يقال نحن
نجري الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتامل
لانا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة
باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة
فليكن الجسم او جزؤه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم

ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد
عن الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن
الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب
ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض
او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها
لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد
وصلوحها لا يوجبان يكون القابل متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم
يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة
الجسمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة
في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس
الى عارضه فان له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال
والانفصال والتعلق بالاحياز والجهات في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية
نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في
نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك وانا لو كان عرضا
فالابحاث بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة وعن الثاني
بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا
انما يلزم المنافاة لو بقي بتشخصه في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان
كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص
الجوهر واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار
طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص
وعن الثالث بانا لا نم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة
واحدة بل هيهنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى
على مفهوم عرضي البحث الرابع هو ان الجسم لا يخ عن اتصال جوهري لكنه هو

بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما
ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر
لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب
وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو
الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح
حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى
فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه
بتركب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم
والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول كلامه في بعض المواضع
من المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض
الكم وفي التلويحات ما رأيناه شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته
وامتدادا جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما التنافي في تركب الجسم و
بساطته بين الكتابين فهو بحاله واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي
الممتد كما اشرنا سابقا احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق
الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة القائمة التقاطع في الجسم والآخر المقدار
وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول المقوم للجسم و
الآخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون
بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا
او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا
يكون في الجسم على رأيهم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين
مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان
او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يمسح بكذا كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بينهما عندهم

حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك يتبدل
نفس المقدار وهيهنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض و
العمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مط واستدل في كتبه عليه
بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك
الامتداد اما كليا او جزئيا لا جايز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له
في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جايز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو
الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في
الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك مح لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم
واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضها عرضا ولما
ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري
لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اكبر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية
لذاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري
كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزايد الا الصورة الجرمية وهو
هو مح وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري
كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه
الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني
ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اريد به الكلي الطبيعي اي ما يصير
معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار مهيته وجزئي بتشخص
الجسم قوله لا جايز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في
الجسم غيره قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع
اما مط او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من
عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب
الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او ارتباطه الى الموجود الحقيقي كما

المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه
مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو
هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى
الاضافي الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج
ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور الجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيتوهم
انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين او غير قارين فيقال
ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي
يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء لامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي
الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاصي لا يفهمه الخاص من
لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى
الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال
بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد
شيء له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه الاطلاقات
عرفية وتجوزات لفظية لا ينبني الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد
خط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعدية على البعد والطول على
الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب الامور العامة كالموجود
بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل تواردا المقادير المختلفة بالصغر والكبر
على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها
يقال ان وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير
الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه
فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها
فمرجع التخلخل والتكاثف ح الى تخلل الجسم بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها و
اجتماعها لا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار في

غاية

غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على
الماء سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا
الى الحكم بان الماص لم يمص من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل
ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها
في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها في الجسمية
هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير
هو اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير
ليس بشيء زايد على المقدار بل بنفس المقدار فكذا لنا ان نبدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت
بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا
الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر
اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي و
كذا يحكمون بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم
في باب الحيوانية من حيوان يكون دون ذلك كالبعوضة ولا يفرقون بين الشدة والضعف
في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الهيئة
سواء كانا في الكيف او في الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا
ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل
اللسان اذ ليس من داب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف و
اقتناص الحقايق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق
حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب
من جوهر يسماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر
وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعا على عدم المنافاة

هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل
في افادة التشخص بل هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان
جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى
كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج
مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره
فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان في
الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس
الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار
العرضي فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات
اخرى تقدره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد
بنفس ذاته المقوم للجرم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن
تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته
ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني المحفوظ الذات والتشخص
في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي
يقوم الجسم ممتد آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هذا متحصل
منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات
ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد
العرضي فنقول الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظ واما الثاني
فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان
كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره
لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق
اخر زايل فذلك ح لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب به عن هذا

البحث

البحث فلم جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الباقي هو جوهر عند الحكماء
وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقائل ان يقول
بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما
غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز
عند العقل بقائه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل
بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكرنا ثم لا يتوهم
ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يمشي منه
الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند
المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا و
ذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه
جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية
عند مثبتي الهيولى على ظنه امرا مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جوهر
عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس
الامر وان عرض له الاطلاق فان للعقل ان يأخذ المهيات على وجه لا يابى عن الحمل
على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا اطلق
العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون
عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما
ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول او العرض او العمق وليس شيء
منها مقدار الجسم بل هي عوارض المقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علم
انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يمشي الاستدلال على عرضية المقدار
الجرمي بتوارد المختلفة من المقادير على الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن
الوجهين الاخيرين على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق

ماذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زايدا او ناقصا او غير ذلك فليكن منك على ذكر البحث الخامس سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان زايدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد والشجر الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات منضم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فحين لا حدان يقول الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال

مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبعد ونحا مع اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود متعدد وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليس تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل لهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزما له وان الاتصال وان الانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا وعن نساعدكم في ان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نم ان الموجود بوجودات متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لم لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجد كل واحد منهما

طرو الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين الواقعين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما لئلا يلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها لئلا يلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا تاباها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتها وحصولها في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الاحياز والجهات بالذات فوحدتها الشخصية لا ينافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقد شيء ومرجع الفعلية الحصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدءا لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى

ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا يخ اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او في امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة ومما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف انشاء الله فالحامل للقوة غير الاتصال والمتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة مقارنتا المأخذ والاعتراض عليه من لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلنا اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل ولو في شيء آخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثير ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما ولكن لا يكون عدما بحتا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون وجود ذلك الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدء والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مباد لفعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان

وتشخصه غير الوجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقاً لم يتغير وجوده
ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد
بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال
واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص الممتد له تعين واحد
ذاتي مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة من قبل تعينات مقداره وهذا كما
ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية في مراتب
تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند تواردة الانفصال والاتصال فان
قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحدته
بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح اجرائه في ذات
الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض
من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم
ولا خصوص وانما تتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد
سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يتميز باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع
زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول في هيولى العناصر انها متعينة الذات
مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول
في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي
مستمر وتعين مقداري متبدل على طبقها قال وفي الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال
في الجواب عن الشبهة المذكورة وهو انه لا شبهة لاحد من العقلاء في انه يتعدد من
الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال
يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله ثم تقول ذلك الامر اما انه اتصال حقيقي او اضافي
كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا عند
صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على
جزء آخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في

الجسم

الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول
الجسم الانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع و
غيرها يتعدد كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات
ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم
هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق
ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية
بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة
لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها
اما ان يكون حادثا بالانفصال او مقطوعا بحسب الذات فان كان حادثا لحدوثه بعد
انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا
واحدا لا مادة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث
عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهي
ينافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق
اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان
الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم
اذا وصلنا الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة
في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية
وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات
بل انما تتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة
الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها ووقتا افتقر الذات
من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من
تقدم الصورة عليها بالذات فان لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا

يكون شيء من العلل مبدء للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل
فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة
التي يكون الشيء بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي يفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث
هو مباين والغاية بالعلة التي تفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من
المادة فحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدء الحيثيتين مختلفتين
بحسب ذاته فاذا حصلت لشيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدئين هما منشآن لتينك
الحيثيتين فالاتصال الحادث في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى
ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل
منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث مهيتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى
القياس الاول لهم وقولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث
ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون له قوة امر ما فينتج بعض
ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له والجواب ان النفس الانسانية
وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا فكذلك قد يكون
مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها
التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور
تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع
الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم
عن المبدء المقدس عن قصد الشرور كما سيأتي انشاء الله العظيم الوجه الثالث النقض بوجود
الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها
يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى ما لا نهاية له
وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفا في دفعه ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية
الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة
اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا قال نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى

الجنس

الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه
الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شيء ولا يبعد
ان يقال ان القابلية والاستعداد ليسا امورا جوهرية لانهما حال الشيء بالقياس الى
الخارجيات اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل
فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من
دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور ربما يسمى هيولى باعتبار القبول
فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان
نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم
الاسم لا الحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف
وجزء الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا بل مجمع
جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد
للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا تبقى مع الصورة وكلاهما منافي حامل الصورة
فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية واضافية ويعبرون بها عن الامور
الذهنية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية كالناطق في فصل الانسان
والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور اي مبادي تلك
الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد او القابلية في تحديد
الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما
قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد
القوة الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول
الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رأيهم
والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد
بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المعقولات الثانية اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا
نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان

صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا قم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى
وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا اعراضا
ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها
في شيء من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي
بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية مركبة
من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات
الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم
في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجيين
هما مبدءاهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه
بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه
بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه
فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في
الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم
تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط اقول وهذه الحجة
ايضا قريبة المأخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر
بالتامل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب
الحجة الرابعة ما تجشم بعض المحققين من المتاخرين وسماه ببرهان الخاص الخاص وتحريره
بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات
لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليس فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته
مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة
بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول

امر له مناسبة لكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير
ممتد بحسب ذاتها يناسب ان توجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها الامتداد
يصير واسطة لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على
الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية ترتيب
الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة
على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفا بان ما بالفعل مط سبب لخروج ما بالقوة الى
الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة
بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى
واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور
النوعية فيجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون
لهما من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد
والاجرام فيصح صدورها عنهما بلا توسط شيء آخر الحجة الخامسة هي ان جسمية
الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها للكون والفساد على رأيهم
فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذلك لاشتراكها فيها
وليس كذلك هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين
عنها فان كان ذلك الآخر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل
والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه فيتسلسل او ينتهي الى نفس
الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا
فهو اما جسم آخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان سببية
ذلك الجسم لتلك الملازمة اما لجسميته فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما لقوة
زائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها
وان كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه
هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب

ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب
اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة
القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضائها الموصوفية بعض
الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في ساير الاجسام فلا بد لحصول
الاولوية من مخصص يختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما
لزمت جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها
فيه وذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها
مقارنة واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون لما في ساير
ساير الاجرام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى
وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر اليها
بحسب برهان الفصل والوصل ويطرد في سائرها بالبرهان الذي سيجيء فثبت
احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المط فهذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب
المباحث المشرقية قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها
واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها ولا يمكن استناده
الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند اختلاف لزوم القطبية
لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علمه تعالى
بالنظام الاوجه فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كل ما اعتذر
ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها فيما نقتضي لزوم
المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك
لازم لها فان اعيد السؤال في لزوم قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصور النوعية
فهو يتقدم على محله بالذات فمنشأ لزوم لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات الحال نعم
لو تاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا به لا لاجل

فيما يتذكر في ماهيته من ساير المحال فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك
ساير المحال له في الماهية ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة لازم واحد فجسمية الفلك و
ان اتفقت ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند
اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات
المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب
فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول
لما فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية
فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون
الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية والامتداد
المقدار عليها شايع عندهم واما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مط او لم يكن والاول محال
والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا
في محل وليس كذلك هف فتعين افتقارها اليه فقد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه
في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال
وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات
الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة
في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة
المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة
لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل
المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص
بسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل
مطلقا بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية
لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة
الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان

وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار
يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي لذاتها شيئا
من الغناء والحاجة مدفوع بما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه مستندين الى
الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يمكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه
فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل
وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا يتحمل العقل منظور فيه كما
هو مذكور في موضعه بل الما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لازم لذاتها
محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجة عنها
وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان
الصورة المقترنة الى المحل لعلة خارجة عنه اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر
عن علة اقترانها يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة ان الوجود الناعتي
لا ينفك عند الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت نفذت وتشكلت فانفعلت
فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها
بالفصول الذهنية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا يغني الجسمية
في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديين انما يثبتان
لشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة
من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى
والصورة واما ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات فبيانه
على ما هو مذكور في كتب الشيخ ان جسما اذا خالف جسما آخر فان احدهما حار والآخر بارد
وفي ان احدهما انسان والآخر خشب فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين
المقدارين في ان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا ان
يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم كاقتران
فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصورة انما وجدت بالاسباب التي

لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط
بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات
له لا يصير يحصل لها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدارا يخالف مقدارا في امر بالذات
بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية
وصورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء
خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا
الى افراد الصورة الجسمية وتعقلناها بماهيتها وجدناها مشتركة في امر متحصل هو مفهوم
قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى
المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة
بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هف ومن
اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد المنع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه
المقدمات بل يرجع ويقول ان ماهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت نوعية الملزوم
فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود
الجوهر القابل وعدمه فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا وبذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر
معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة هنا الى ما لا نعلمه لان وحدة هذه
الحيثية توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في الممكن
مندفع بان الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيها
اعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى
في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن

مقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زايلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة للحل
احدهما ما ذكره المص والثاني ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات
من حيث الطبيعة الامتدادية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذي قرا طيسية
باحداث الاثنينية اولا في كل جسم نريد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم
الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد و
الاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينها فيلزم من
ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج
الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك عائق خارج عن تلك الطبيعة لازم او زايل فال
بعد ذلك ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل
بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على ظني ان الجوهر الممتد
لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه
في الوجود بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا
للانفكاك بالبيان السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد
الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته
وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العائق منفكا بالقياس الى الطبيعة
وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى من قبول الانفصال والاتصال
من حيث حقيقته وماهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى
في الاجسام وهو المدعى اقول طباع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن
قبول الانفصال والانفكاك ومقابله لاستلزامه الحركة التي ليست مبدء ميلها موجودا في الفلك
فلا جرم كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان
من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما و
صح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فتكون

في

في قوتها قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية
في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم النقض
بموضع من الفلك فيه الكوكب والتدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين
اللذين على جنبي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فلزم
جواز الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة
يعارض بمثله في شخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره
بهذا المقام

فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد
في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها
للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فا
القول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال هو
ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي
ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار
عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد
ويستفاد منه ايضا ان التناهي والتشكل وامثالهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة
لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا
سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدء
واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما
ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
هف اعلم انه لما تكلم المص في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد
ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان
البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي
الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج ههنا هذه المسئلة التي هي من

مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله
على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى الاجل
ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير
البرهان الترسي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل زاوية منها
ثلثا قائمة المحوج ايضاحه الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد
الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة
نقيض التالي تستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن
وجود ساقي مثلث خارجين من مبدء ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا
اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين
اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه
فينحصر الغير المتناهي من البعد بين حاصرين وهما الساقان هذا نتيجة واعترض عليه الشيخ
في الشفا بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد
بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد
غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على
المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها
في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض
نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون
وتر الزاوية المتقاطع سمي بالبعد الاصل وخطوط آخر عرضية غير متناهية زايدة على
الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون
تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية
الغير المتناهية على البعد الاصل لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه و
البعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زايد على الاول بما لا نهاية فيكون
غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات مثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود

بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا
يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة
لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان
ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض
تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة
عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل الى نظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كل كل حيث
فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير
متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة
والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم
انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التناسب المشهور
لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد
الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي يمكن ان يكون صما والثاني من النسب العددية
التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار فبزيادة الزيادات
يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد
ولا يكون صماء هذا ما قيل من تتميم كلام الشيخ اولا وقد بقي في كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعي
على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد
الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته
الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف
المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد
فان قيل لم لا يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد بكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك
البعد الى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير
المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة
العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد بكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي

فان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد
الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت هذه
المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقال الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان يفرض
اولا ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل
زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد
غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو
واقع في بعد من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه
من الزيادات ولا تشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا يوجد هو يكون آخر الابعاد
الانفراجية وهف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها المجموع
الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا
بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب
بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام
نحو آخر من البيان في تقرير البرهان السلمي وهو ان نفرض من مقطع كل خط عرضي مع احد
الضلعين خطا موازيا للضلع الآخر فيحدث متوازيات غير متناهية تفرز سطوحا غير
متناهية في جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطحي بعينه سطوح متناهية العرض غير
متناهية العدد في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين حاصرين
قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المادين الى غير النهاية حادة
حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الآخر فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر
فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المنفرجة اظهر اقول لا نسلم وجود سطح غير متناه في
العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك
السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احد جنبيه الى مبدء خط من الخطوط

المتوازية فلا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات
لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة
الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين
المص فساد لا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا
الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم
الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان
الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان
الشكل سطحا كالمثلث والمربع واما بهما او الجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة
والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها
لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاض
عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة
للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان للمقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج
محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع
ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقي المقدار على اطلاقه لصدق
التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط
جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور
احاطة الشيء بها كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين
بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة في
المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في
الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به حدان هما الآنان اي اوله وآخره لكن
لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بالاحاطة بحد او حدود واللهم
الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة
ههنا ما يكون تامة خرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف

بان يكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان يكون معروضة لها فانها لا تليق بالشكل فذلك الشكل وذلك ان نعم الشكل ونريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المط لا يتوقف الا على هذا القدر واما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو مح والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكون الح من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلا لم يكن التعدد التشخصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هف واما ما وقع في شرح حكمة العين في نفي كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية للذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلا و قابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم الجسمية وهو مح لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما لاشتراكهما في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في محله و اللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضي يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الآثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان كانت قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهو انما تختلف بذاتها كما ان النفكك

والتاخر

والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زوال الراي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل آخر فيكون قابلا للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصل في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفصال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن التشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فبافي المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه لان حيثيتي القبول والفعل مط لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المص لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل و الامور التي تكتنف بالحامل لا يخ اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض عليه بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة

منها وابطل

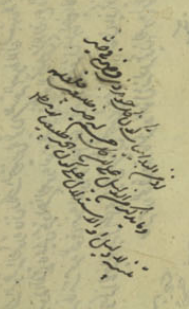
فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان تشكل الصورة المجردة لشكل آخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المح اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تخصيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذية تلك الصورة اما النفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشكال والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمح اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة وحوما التلفظ به فلا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فامعنا في ابداء احتمالات عائدة الى العوارض المادية فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة

بعض

بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما هو ذو وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مط فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى الجسمية منقسمة في الجهات وليس اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون اما جسمية او في جسمية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ماله وضع في ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه في الجهات كانت الهيولى مجتمعة مع فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مط وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما بط اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال مح لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو واحد من الاستدارة لئلا يختص الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يجب ذلك الخط الجوهري تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يجب لا جائز ان لا يجب والا لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه

هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التاليف فيما
فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من
جزئه وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل
على الانفراد لا في تاليف الجسم منه واما الثاني فلان الخط لا قدر له ولا عظم له في العرض
ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء ولهذا
جوزنا تداخل النقاط مط وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا
امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مط فهو منقوض بتداخل
الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتاخرون فالاولى ان يخصص
الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة العقل شاهدة
بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله بحيث يصير حجماهما حجما واحدا والا لجاز
عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده في الصورتين
في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل ساير الجواهر
فان الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور بالمحل وفي بعضها بنفس الماهية و
الحقيقة لا يقال لو وقع التداخل بين الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المنتهيين
اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق
ليست الا نهايات لذويها لا اشياء واقعة في النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري
بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جايز ان
يجب والا لانقسم الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر
وهو مح كما مر في ابطال الجزء واما انه لا جايز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا
انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب وكل واحد منهما باطل على
ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من
الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى
الشق الثاني فقال واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن

الصورة غير ذات وضع مط فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان
لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان
فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع فاما ان لا يحصل في حيز اصلا
او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني
محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن
لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضي الاحياز
مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت
في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج
المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين
فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما
تؤثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات
وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور
السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع
الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في
عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح وهو مح و
اعترض على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى
المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن
الصورة الجسمية صورة نوعية ما نعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه
اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير
ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد
لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اي حادث كان للهيولى



يستلزم بعينها المستلزم الح والممكن لا تستلزم منه المحال ولا يقاس هذا باستلزام عدم
العقل عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني مح لان استلزام عدم العقل الاول لعدم
الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل يمتنع بوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه
لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها
ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها مح بالذات واما ثانيا
فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال
الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل توجد هيولى بدون
صورة فذلك بحث اخر لا يهمنا فام بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن
الصورتين بعد تلبسهما التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها ما نعة عن قبول التجسم ثانيا
فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز
معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية
واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا للتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى
جميع ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل
الميبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى وحالة من الاحوال تعين لها
بعض اجزاء ذلك المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان
الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امورا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من
الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور
ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة
النوعية وجوابه ان الهيولى لا تخصص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار وبعنصر دون
عنصر بل هي قابلة في ذاتها الكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة
العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر سوى
النوعية ولما استشعر المصادرة ورد معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها
الصورة لم تكن بد من ان يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع

وهو مح وهي ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان
نسبته الى جميعها على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم ترجيح بلا
مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب
اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه
في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع
السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء
الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه اما
المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لو يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع
فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله
في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت

فصل في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة
الجسمية شرع الان في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال
اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير
ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى
طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في
الغير وكمالا لصيرورة الجنس بها بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم
ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان
يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو امر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة
ان العنصر الثقيل يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في
ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهو ظاهر جدا
وهو لا ينافي القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة البارئ
جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا و
بعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والهيئات لا بد له

من تخصص نعم انما يفسد باب اثبات الصورة النوعية بل ساير القوى والكيفيات
الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق و
حكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد عن المحسوسات ولا يبقى معها
بحث ونظر ولا يأس الانسان ان يخلق فيه جزافا امور تدفع النظر وربما يخلق فيه معنى
يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهولاء في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر
الاقدمين وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكك الوحي واعادة المعدوم
وغير ذلك من هوساتهم لمصالح ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان بظهور هذه
المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية اذا تمهد ما ذكرنا
فنقول كل نوع من انواع الاجسام تخصص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحركة
اليه عند الخروج عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك
النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة
اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني
لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما
باطلان فتعين الثالث الى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز
دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون الجسمية العامة
او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين
فتعين الثاني وهو المط ومن التشكيكات في هذا المقام ان اسناد اختلاف الاعراض
الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور
السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليه من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها من
ان كون الجسم بحيث يقتضي شيئا ما غير ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند
عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب المقتضي

لسهولة

لسهولة تشكل الماء ولوده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند وجوده او
اصعاده بالقسر او تكعيبه ومنها ان كون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة
بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا بان يصدر
بعضها بتوسط البعض ينافي قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسند وها
الى صور متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين في درجة واحدة و
الجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت بين جهات وشروط مختلفة فهذه
الصور تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين بشرط الكون في
المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير الاعراض و
اعلم ان اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة
فلا باس بان نبسط الكلام في الكلام ثم نعين ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم
الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين
كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة
الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي
للاثار المختلفة وهو الذي اورده المص هنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار
ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد فباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او
امور اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام
وهو ايضا لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف آثاره في الاجسام
واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن حقايق الاجسام او داخلة والاول
باطل لاعادة الكلام في تخصيصها فهي امور داخلية فيكون صورا لا اعراضا وهو المط واعترض
عليه بوجوه الاول انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون
للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه
من المتالهين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق
وغيرهما ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس

وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية اذ يمتنع
صدور هذه الافعال المختلفة في النبات من قوة بسيطة عديمة الشعور وفيما من
انفسنا والالكان لنا شعور بها وهولاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش
من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط و
رب نوع حافظ بل هولاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهياتها الى تلك الارباب ويقولون
ان هذه الهيات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب
النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه
قالوا انجذاب الذهن الى النار مما يبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه
ولا لجذب النار بخاصية لها فهو ايضا التدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرية
ولغيرها هو الذي سماه الفرس اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات
ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم تذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها
المشاهدة الحقة المتكررة المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم و
اذا ادعوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى
ان ارسطو عول على ارصاد بابل واذا اعتبر رصد شخص او شخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم من تلاهم وبنوا عليه علوما كالهيئة و
النجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين والتالهين في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في
خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين
وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب في اول ما يأخذ
العقول في الترتيب بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي
ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية تجري مجرى الفروع يحصل
من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط والمركبات الاشرف من الاشرف
الاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن ولا يعلم جنود ربك الا هو قال والاد
ليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم

نوعه

نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه و
النفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب
الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى
الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس ليتكمل بالعلاقة
ومن له رتبة الابداع لجسم لا يتصور علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه
الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي يبدع الجوهر ويحصل وجوده كيف
يحصل بعلاقة عرضية وكل هذا ظلمن له ادنى حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى
جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون
كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق
الاثار المختلفة الفايضة عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك
الاثار انما يصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة
لتلك الاثار الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا
اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير
القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق
ليس لجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء
كثيرة لا يحصى ليست هذه الاشياء اثارا لما ذكرتم بل هي معدات والواهب غيرها لانا
نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض من مؤلفاته
على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للاشياء المنسوبة اليها في موادها على المشهور
عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدء
لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدء لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر
مثل ما يقال طبيعة الماء مبدء لبرودتها وطبيعة النار مبدء لحرارتها وامثال ذلك

حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسمانى توقف قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان
يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
المنطبعة فى الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية
فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي وساطة جسمه شرط في تمامه
انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط
كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التى
فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها مح بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك
الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما
يستعد بحدوثها الطبيعة فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها
باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كانت وجود الطبيعة فى الاجسام شرطا لقبول
ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تأملت
وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه
هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيده ما نحن بصدده تاييدا
عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة فى النار والبرودة فى الماء ليس امرا مقارنا
لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في
غير الماء وكذلك سائر الاثار كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد
والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا نوعية الا كونها من الشرايط والمعدات التي لا
ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والعجب ان القوى كالغاذية و
المصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة الصور فاذا
كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية م المنهج الثاني
من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا لا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير
الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او

جوهر او الاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن
الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نقدر
ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالتخصص فيتقوم
الجسم بذلك المخصص المقوم للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها
الثاني بط بالوجدان ولانقلابه الى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون ذلك
الجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان
الاحتجاج على ما تم الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها يعم
استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل
اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا
لوجود مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة
الى تلك الصور من عدم تصور خلوها من الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة
بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وعن بدله ومقدار وبدله الى غير
ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون
تلك الصفات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقوم والتحصيل هيهنا اقوى و
اتم من هناك وكما سميتم مخصصات الجسم صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا
فان قيل ان الماهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس
الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التى سميتموها صورا انواع حقيقي تام الحصول
والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا الامر
مما ثبته احديهما وعدم تماميته الاخرى فان قيل مخصصات النوع يعرضه عن اسباب
خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا تلحق
الاجسام او الهيوليات باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها
فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها او المركب

في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول البحث امر بما اذا
تبين لكم تقويمها لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يتحقق
في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق و
اما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقويها
موجودة في موضوع فيكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن
عنها لان صور العناصر على رأيكم كافية في تقويم المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور
العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية
عما يحل فيها فما فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام
عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فيكون
جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك
الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت تقوم وجودها
فليست مقومة للعناصر بل يقوم اجتماعها ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث
من جهة كونها مقومة لماهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها
جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ بتبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا
والايراد عليه نيابة عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان
الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف
ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا
يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات هي اعراض عند علم ان
تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما
يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الماهيات
الطبيعية كالحيوان والانسان وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير
مفيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود الماهيات الطبيعية الجوهرية والعرض
ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع بها اللهم الا ان يجدد

والاجتماع عرض م

اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية م م

اصطلاح آخر في الجوهرية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا
في موضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابطة في العرض الى استغناء المحل عنه
وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظ ان هذا التقوم
تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ يعقل
المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى
ما يحله من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك
السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذاب عن الاقدمين ان يجيب به مع اصحاب جوهرية
الصور الطبيعية من المشائين واما الذي وضح لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المتفرقة
في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات
الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس كل
معنى يقولون بمعنى يوجب ان يجعله ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع
البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات
المشتقات كالابيض والاسود لا حظ لها من التحصل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبدء
ونسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحدة وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة
تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان طويل عالم قائم الى غير ذلك لكن
لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اذ الاندراج نوع تحت
جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض
فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم النادي والهوائي وغير ذلك حقيقة
محصلة لها وحدة طبيعية ملتئمة من الجزء الذي هو مشترك بين سائر الاجسام ومن امر آخر
مختص اذ لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى كالكيف مثلا
لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقي بل لا يكون له
حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق

فيجب ان يكون للنارجزء مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا
تلك المخصصات انما هي مباد لفصول ذاتية لانواع الاجسام على ما هو المقرر عندهم من ان
الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء
المحمولة انما يكون محفوظة الحقايق في الذهن والخارج على ما هو راي المحصلين الذاهبين
الى انضباط الماهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان
فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة
مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبيعي هكذا
الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في
حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار المختلفة
المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل منها ذو عناية من
ملئكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع الكل جلت اسمائه واذا كان لها
تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج
فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي
من توابع لامور محصلة يختص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة و
اختلاف تلك النفس في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها المفارقة لا الى اختلاف
ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات و
استعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها
انما يصلح لاختلاف التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع
الحقايق هو الباري الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية
روابط فيضه ووسايط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصور الجرمية التي هي
الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى
كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية مقومة لحقايق الانواع الجسمانية
ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما علقت الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة

الطبيعية

الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعة مقومة لحقيقة
الجسم فكل من الصورتين تفيد بز الشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع
وحصته من الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصته من النوع ولما كانت الصورة لا
الجرمية يتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها
من ان كل صورة يحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتداد آخر
فيحصل معها اتصال آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود
الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جوهر ذو اتصال
القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية
يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى
نفسها ويقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال
عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود
محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت
الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها
المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف
الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا
قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر
وهو ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية
الصورة وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد
بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم
ان ايراد بحث الصور النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان التلازم مع
الهيولى وكذا كيفيته لا تختص بالصورة الجسمية بل يتناول للصورتين فان الهيولى لا
توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية
لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة

كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى هداية يزول بها وهم واشتباه
ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت آنفا بين الهيولى والصورة اذ الوهم و
الاشتباه نوع ضلال فعبر المصنف عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر ولنحقق
ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المقام وهو ان التلازم عند التحقيق انما
يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بين علة ومعلولها او بين معلولين لها لا على اي وجه
كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن
كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور
من امر المتضايفين اللذين بينهما تضايف وتلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق
افتقار بينهما بط اما الحقيقيان فبافتقار كل منهما الى معروض الاخر واما المشهوريان
فبافتقار بعض كل منهما وهو اضافته الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل
تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقاوم اللبنتين المتحنيتين من باب التلازم بل من
باب تدافع الاثقال المتساوية الميول لجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم
فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما
المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستند في درجة واحدة الى علة واحدة حقيقية
بل يجب انهما وهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد
منهما يستند اليها من حيثية يصدر عنها تلك الحيثية وكل منهما يستلزم
العلة بجهة والعلة تستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين
لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة
اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا
القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصل ولانها لا يكون
موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت
الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب
لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية

ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او الة او واسطة
والالة ما به يوثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول تقاس الى طرفيه
احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة
قريبة للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها تحتاج في
تشخصها الى التناهي والتشكل والاستدلال على تاخر الشكل عن الصورة بتاخره
عن الحدود المتاخرة من المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن
ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن الصورة الشخصية ولا
ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين
عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالهما
غير ظاهر لان الجزئي منهما متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال
مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخصية والجواب ان الاعراض المتشخصة المادية
كالوضع والاين وغيرهما مسماة بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز الجسم عن ساير
الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من
مقومات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء ما وذكرناه لانا في
الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين
بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو
الجسم بعينه اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات
والشكل لا يوجد قبل الهيولى لما مر بل اما معها او متاخرا عنها لعرضيته فلو كانت الصورة
علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل
بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية
اما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية لا يتقدم على ذلك والوجه في ذلك ان المعية
في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما

متقدم على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المعلول
المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر كذلك لعدم كونه معلولا لهما وبهذا
يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على
الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان
الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي
لاجل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما
وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن
البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون
الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستحق او مستعد اله
ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست
علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل
منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد لما ان
يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا
يخ اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا
فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فينقلب التلازم با
لطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبتين في الوجود
ولكن لا الكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعروضها فيكونان عرضين متباينين
المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين بنفس الاخرى ولكن لا في
اصل الوجود بل في وصف آخر كالبنتين المتحابتين فيكونان على تفارق في الوجود و
ارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد
فرض المقيم لكل منهما لا يمكنك ان تدير الاقامة من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار بينهما
جميعا ونقول ليس احدهما بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احدهما
بخصوصها متعينة لان تقام بها الاخرى فلنا ان ننظر ايتهما كذلك وايتهما علية يكون لها

وإذ ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان لتؤثر وتتاثر والقابل من حيث
هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسبها الجواز و
القوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت
الصورة للعلية واذ ليست آلة او واسطة مطلقة فيكون جزء من العلة التامة للهيولى عند
الفاعل قريبا او بعيدا وغير الآلة المطلقة لكن لا بتشخصها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم
تشخصها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها
الى طبيعة الصورة ليكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها
بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله ليست الهيولى غنية من كل
الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى يفتقر
الى ماهية الصورة دون تشخصها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة
لعلة فاعلية للهيولى فلا بد لهما من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات
عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المفاسد ومن معاين هو مهيته
الصورة التي تحصل وجودها من السبب الاصل ويستحفظ تلك الماهية في عالم الاسطقسات
بتعقيب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هي صورة فباجتماعها
تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في
اقامة الهيولى بما يماثل الزائلة في انها صورة وبما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرا
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة
مبدأ لذات تشخصية هي الهيولى وقد بين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد
بالعدد فيجاب بان ذلك غير متعين الفساد في الشرايط والروابط فان العقل وان امتنع
عن تجويز كون المع اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرايط والمتممات
وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة
لواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد تشبهت
الحكماء المعقب العقدسي واستحفاظ الهيولى التشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة

عمومها بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم
اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع في
ان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هي صورة
مطلقة لا من حيث هي متشخصة وان كانت لا تنعدم التشخصية لاحتياجها الى المادة في عوارضها
من المقدار والشكل والذات والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة و
ان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخصية يوجب تكرر التعلق من
الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بتشخصها
وتشخص الصورة انما هو بالهيولى التشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا يعقل هذا
الحال بدون هذه المحل ولا الصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل هذا شاكلة الهيولى
بالنسبة الى الصور فان قيل اذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فتصدق ان كل
واحدة منهما ترتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحدهما في تقويم الاخرى من الاخرى
بعكسه قلنا بمعنى انه لا يرتفع الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا حركت
المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح ان تبطل حركة المفتاح
الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات ثم التلازم
المتكرر من الجانبين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع و
الوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متعينة رفعا ووجودا بالتمييز
للتمييز والسبق والمع باللازمية والحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان
انتفاء وتحققا والله اعلم بالصواب فصل في المكان لما فرغ من تحقيق مهية الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم الآن يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فيبدء بما هو الاشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق
اولا ماهية المكان في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل
ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول
الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزء منه فاما ان يكون

هيولاه او صورته وان لم يكن جزء او لا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ اما
اما ان يكون عبارة عن بعد تساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان يكون
عبارة عن سطح من جسم لاقيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما
فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان الاشكال في مهية
المكان في انه بعد او سطح خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد
عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع فصالح عليها
المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في او ما في معناه
وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول الجسمين في واحد منه واختلافه
في الجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في
جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جميع
جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا
في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه و
يجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياله
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو
مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون
المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما
اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعهم القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور
واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا
للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم ولما كان مذهب
المشائين هو المختار عند المص اراد ان يثبته في هذا الفصل فقال بعد ما ردد دلا
بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما يوجد له

امارات المكان والاول اي البعد مفطورا كان او موهوما بط فتعين الثاني
وهو السطح المذكور وانما قلنا انه بط لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون
لاشيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقي الثاني باطل فكذا المقدم
اما انه لاسبيل الى الشق الاول من الثاني لانه يكون خلاء اقل من خلاء فلان الخلاء بين
الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا
او ذا مقدار استحال ان يكون لاشيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف
الماخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين
واما انه لاسبيل الى الشق الثاني منه اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو
وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان ذاته غنيا عن المحل ولا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم
الحلول ليسا من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما حكم به الحدس الصحيح واذا
كان البعد المكان لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه هف لان البعد
المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد ماهية نوعية ولم يبرهن
عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزم شكل
في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه
قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لان ما ذكره شارح
حكمة العين من ان في كون الانفعال اي انفعال كان من لواحق المادة نظر لان الثابت با
الدليل هو ان الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال الانفكاكي من لواحق المادة
لا غير والجسم قد تختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه انحرف
طرق اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول المستدعي
للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة
بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة ما يجوز حصولها في كل شيء الى كون ذلك الشيء
ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت المفارقات ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم

قال ... رحمه الله ... البعد المجرد قالوا
... البعد المجرد موجود الكان متناهيا
... من البراهين ...
... بالاجزاء ...
جسم ... الخلف

وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان
شكله من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو تم ومن الدلايل التي اقيمت
على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان له خاصية
الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصة اما ان يكون له لذاته او لامر
حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما
خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره
اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده
عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هف هذا
تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفا وليس لقائل ان يقول القول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام
غير تم عند اصحاب هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول
قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان
ذلك القابل نفس الجسم او جزؤه ولا نقول لانم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذا الجسم
عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة
هذا المذهب وفساده يلزم كون الخلاء ملاء بواسطة كونه قابلا للانفعالات والحوادث
الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والامتداد
يكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان القائلين بالبعد يكون المادة داسا كما
وقع لبعض الاعلام بل المانع له وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين
من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما
اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعد
هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين
المتصلين اذا اتصلا يصير مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايضا
محال لان المادة ذاتها تلاقي البعد وينفذ به ويسري كلها في كله وان مانعت ببعدها
فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من

جهة البعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طباع الابعاد يابى عن التداخل
ويوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور
كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر للاخر وايضا يلزم من امكان اتصافه في ذاته
بالحركة الاينية ترتب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعه لها امتناع الجسم لها لانه ملزوم
للبعد المنافي للحركة وملزوم مناف الشيء مناف لذلك الشيء وهذا ايضا يتوقف على ان البعد
ماهية نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على محيط دائرة الرحى حركة
مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء
واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام كحركة الساكن
وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنته وان يكون
المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحركة
في الماء حركة مساوية لحركة جهته وسرعته لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم
من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة
المكان وظهر الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا انقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب
والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة
ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المط
الطبيعي للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد
الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين
المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب
بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد
على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه من مفهومه العرفي لانه اذا
سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز كل جسم اثيريا
كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين
بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم عين المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه

الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح
اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة
الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا
فيما له مكان سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما
هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتشابه
اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا
لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان يسكن الارض بطبعها لو فرضت
بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم او لا وان يتحرك الارض
بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء والهواء زعمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا
الملزوم بل المط بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مط بالعرض فالارض مثلا
يطلب مكانها الذي هو فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلبان يكون محيطا بالارض
بكليته بشرط ان يكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اي ما يوثر في
الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثير
الامور الخارجة عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكن الافتراض بحسب الذهن لكنه
جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب
نفس الامر بل يجب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي
حصل فيه اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب
يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا او لا سبيل الى الثاني لانا
فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اي يستوجبه
بطبيعته لا بجسمية المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انها في التحيز تابعة
للجسمية وهو المط فان الفاعل وان لم يمكن فرض فقده مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت
في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا
بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا

طبايعها التي صورها النوعية اول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين الشيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طالب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلانه ان لم يكن على سمتهما او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني ولقائل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فلم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بان الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفا بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان تنبسط عن الواسطة الى الجهات بالسواء فلا بد من تجويف في داخلها والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها الاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتي الا بالحركة في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا انبساط في كل جهة هذا الخبيص ما ذكره ق و هذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صادرا غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا نمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون لجزء البسيط مكان

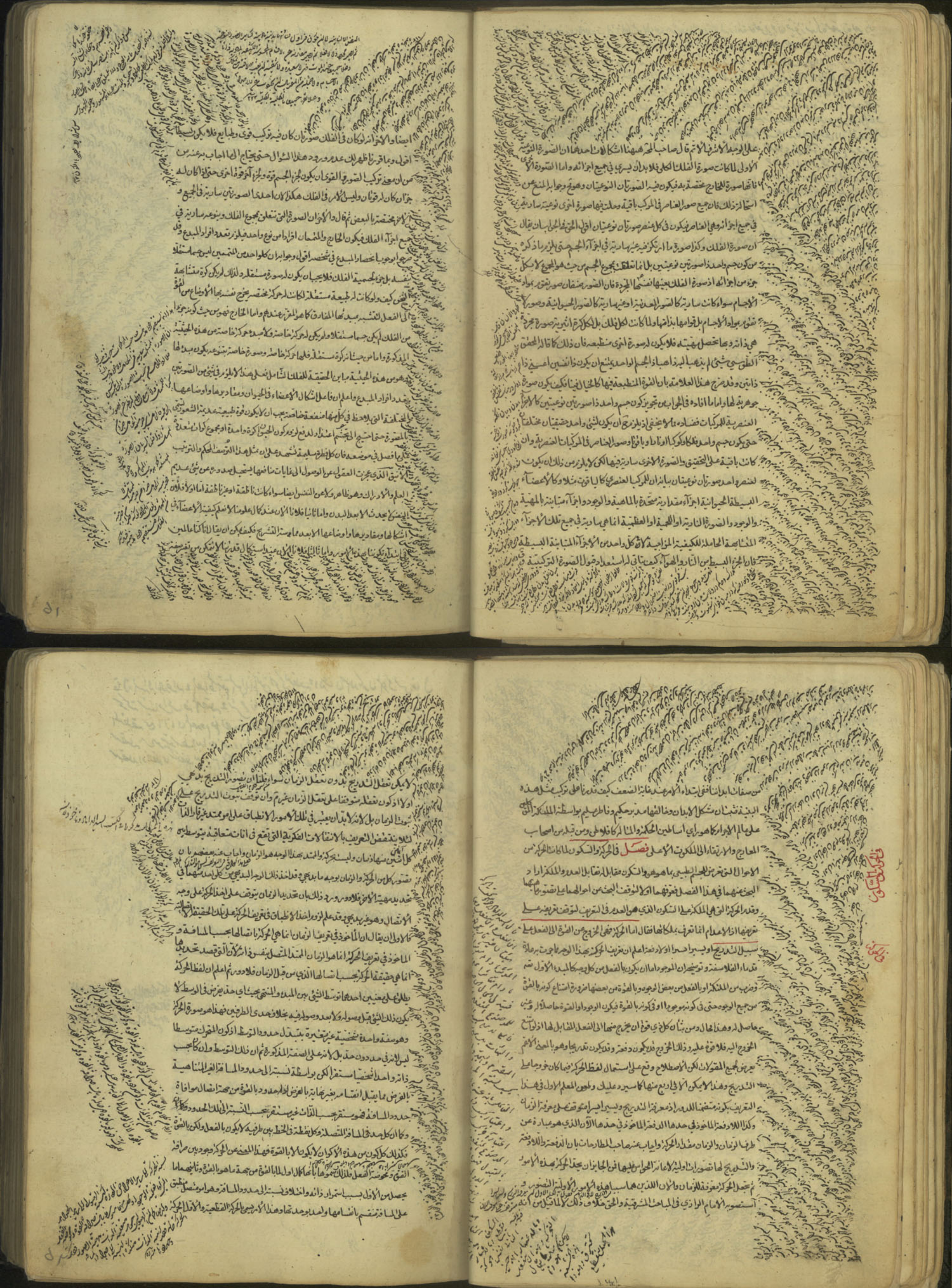
الابعد

الابعد حصول الكلية والضمة لذلك البسيط بل موقع التجزية في المتمكن موقع التجزية في المكان فمكان الجزء هو مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كانت للمركب مكان حالة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة ومن اقتضاؤه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في الحجم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب الا اما مط او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت هذا ملخص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه الح بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك اصلا اقول هذه المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرض المحقق ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة عن اجزاء البسايط وعن مركباتها الى امكنة سوى امكنة البسايط ومنها ان القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا نسلم انه لا يوجد في ذلك المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسايط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسايط يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من نفيهم علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيطه فرا ولو كان القاسر فرجة الخلاء الى ان كان تحقق الفرجة في كل مرتبة بعد تحقق الطبع اعاد المحذور المذكور جلها ومنها قوله اما مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو غير ايضا لجواز

ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورتها النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة البسايط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل الاجزاء الارضية لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة انه ما جاشد بدا اما لم مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة **فصل في الشكل** قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فق كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل و كل متشكل فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا كل شكل فله شكل طبيعي فلانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة عما به قوامه لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص و ذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المط فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين و عندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل مع قطع النظر عما عداه ولذلك حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسايط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب

ان

اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث انها معينة متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها الى الطبايع من هذه الحيثية اول وههنا شيء آخر وهو ان البسايط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفا نوعيا كما بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا الطبايع تلك الاجسام التي هي بعينها صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صادفت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما زالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل طبيعة في بدنه الذي تلك رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي ارتكز فيها كواكب او تدوير او خارج في الشكل لاجل القسر وكذا الاختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف دقة وغلظا ليس بسبب القاسر لعدمه في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك يختلف باختلاف في الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كريته شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج فحصل لشكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد او اختلاف استعدادها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان يتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل او استعدادها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسايط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام



على الوجه الأشرف الأتم قال صاحب المحاكمة هيهنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية
الأولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الأخرى
فانها صورة للخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو خ وجوابه المنع من
استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال
ان صورة الفلك وكذا صورة ما ذكر فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره
من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تتعلق بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل
جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تقوم بمواد
الأجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا
تقوم بمواد الأجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة
هي ذاته وبها تحصل هيئته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق
الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا
ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال ايضا فكيف يكون صورة
جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء
العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم ح ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان
كانت باقية على التحقيق والصورة الأخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
لعنصر واحد صورتان نوعيتان بل ان للمركب العنصري كالياقوت مثلا وكالأعضاء
البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة بالمهية
والوجود والصورة النارية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الأجزاء
المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لان كل واحد من الأجزاء المتباينة البسيطة
فان الجزء البسيط من النار والهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية

ايضا والاجزاء لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا
اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من
ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان له
جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى الصورتين سارية في الجميع و
الأخرى مختصة بالبعض ثم قال والأجزاء ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في
جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد
صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخص اقول وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا
بنفسه بل جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة
النفس كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة يخرج بنفسه بها الأوضاع من القوة
الى الفعل لتشبه بمبدئها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا
من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدء حركة خاصة من هذه الحيثية
المذكورة واما من حيث انه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة بنوعه يكون مبدءا لها
فهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين
تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الأعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها
المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور تسمى
بالمصورة حتى احتيج الى التجشم اعتذارا لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة
على ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترصيف المحكم والترتيب
الأنيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم
العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان
النفس لا يحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في
اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين
في ابتداء تكوننا بهذه الأمور واما ثالثا فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغير صفة

من صفات ابداننا فكيف في ابتداء الأمر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه
البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالق القوى فاعل حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلة
على عالم الاجسام كما هو رأي اساطين الحكمة والمتألهين كافلاطون ومن قبله من اصحاب
المعارج والارتقاء الى الملكوت الأعلى **فصل** في الحركة والسكون لما كانت الحركة من
الأحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة اراد
البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصورهما
وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على
تعريفها اذ الأعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج عن القوة الى الفعل على
سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة
قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدء الأول تعم
وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة
من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او في كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير
حاصل له وهذا محال ومن بين ان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع
الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الأعم
يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على
التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد عليك وطعن المعلم الاول في هذا
التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج ويسيرا يسيرا متوقفة على معرفة الزمان
وكذا اللادفعة الماخوذ في حدها الدفعة الماخوذ في حدها الآن الذي هو عبارة عن
طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة
والتدريج لها تصورات اولية لاعانة الحواس عليها فيجوز ان يحد الحركة بهذه الأمور
ثم يجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور و
استصوبه الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لا لما قيل من انه

لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي
او لا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير لازم وان توقف ثبوت التدريج على
ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في تلك الأمور الانطباق على امر ممتد غير قار الذات
لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آنات متعاقبة بتوسطه
كل آنين منها زمان وليس بحركة والممتد بهذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان
تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في
تحديد مهية الآخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه
الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية
فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة و
الماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي قصد تحديدها
انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها الذي من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة
يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا
يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعد وصوله فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة
وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود الوسط اذ كون المتحرك متوسطا
ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب
ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى الحدود والمسافة الغير المتناهية
بالفرض مما يقبل انقسامه بغير نهاية بالفرض اذ الحدود بالقوة من جهة اتصال المسافة
حدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود
وكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة
فكذلك كل كون من هذه الأكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة موجود بين مرافقة
القوة ومحوضة الفعل فلذلك سموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما اما
يحصل من الاول بسبب استمراره ذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق
على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الأمر يسمى بالحركة القطعية والأول الحركة

قال المسئلة الخامسة في ان الصراط المستقيم ليس اذا اثبت الحركة القطعية في الاعيان ... بكون المتحرك ليس ... بحركته شيئا ... في المتصلة في شرح ... ضرورة انطباقها مع الحركة المعروضة المنطبقة مع الزمان المعدوم ... انه ... في ... متصلة في زمان ... بحركة ... متصلة ... متوسط ابدا بين حدود ... في لا يمكن ان يقطع شيئا ... في الاعيان قطعا متصلا او قطعا ... ثم ... في الخيال ... التوسط ... فيكون ... في الاعيان ... ويكون

التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتحركة كراس مخروط مماس لسطح تو... بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا فانه يعرض للنقطة مماسة متنقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط موهومة ليس شيء منها فاعلا له او اجزائه بل متأخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم يفعله بل متأخرة عنه وهي الاكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الآخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار بعينه لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم وللقائل ان يقول ربما تعين آنا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم منه بازائه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الاجزاء الغير المنقسمة فلم خلا الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير

متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا وظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساويه اللاسكون المتحرك بالحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف تختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة والسكون نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال لان العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا على القوة والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فكون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال لكنا نقول فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية

وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل من الفصول بل النفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى جوهر ذي طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا لكونه ذا حس وتغذ لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية فلا يمكن ان نقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منها البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد تبين ان الجسم المطلق علة في الوجود يجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام من ذاته لما امكن توهم امر في غيره توجب بطلان حركته وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب كان بطلان التالي ضرورة توجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بمجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول توجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والثاني باطل لانه حينئذ لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم

اختصاص هذا الوجه بهذا المطلب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير الجسمية بل بطبيعته وهو على حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات ملائما لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يتخيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون يمكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا لجواز ان يسنح له كال بعد كال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر حادث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فيجب ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن يفرض من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يأتي لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد

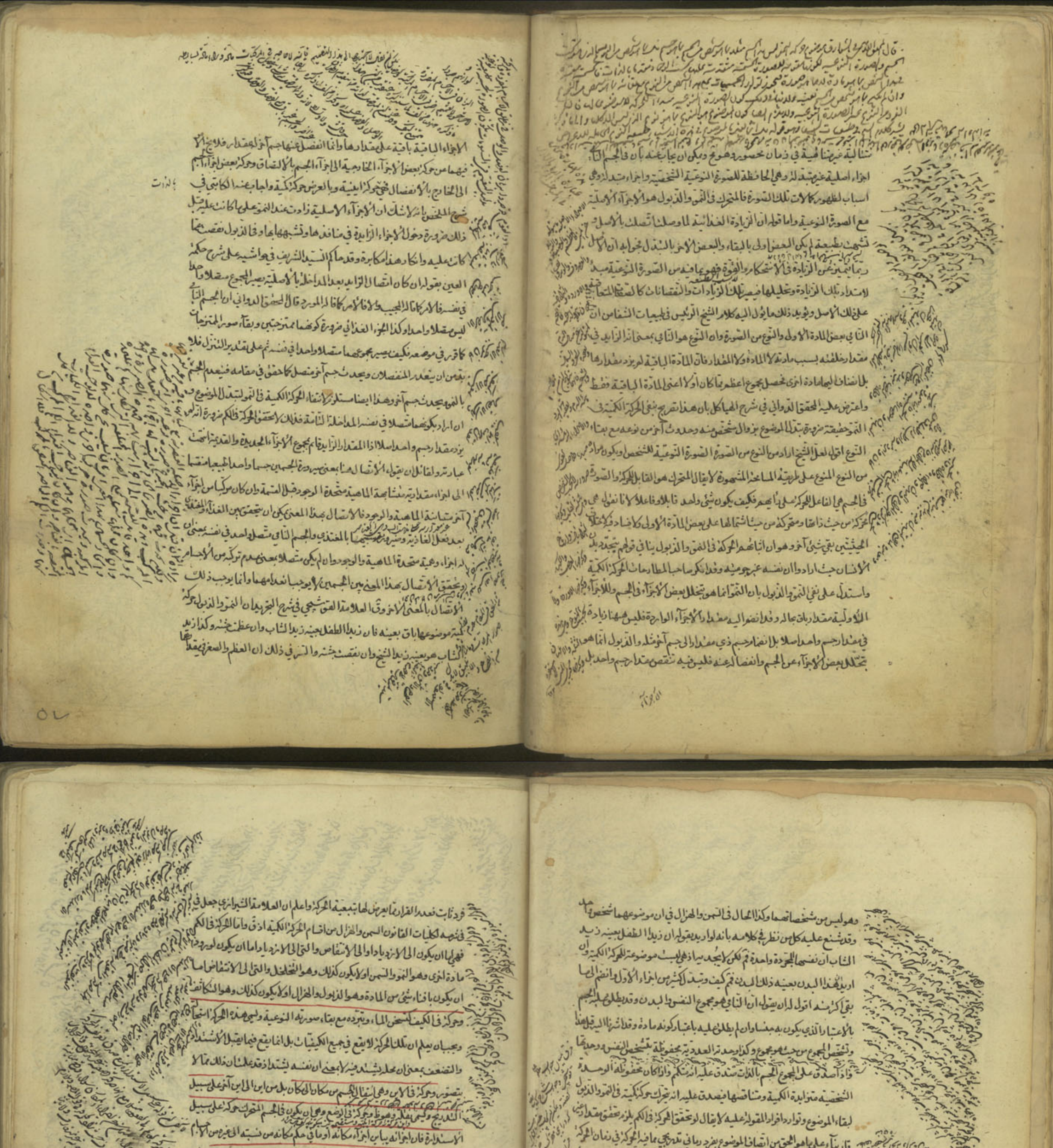


بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو مح واتحاد الاثنين من السوادين
متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما وقد علم ان
شدة السواد ليست ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد
اخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان
لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد
موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات
المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها
موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد فيرد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان
الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة
الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط
حال بين مراتب القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخ عن تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخ عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان
ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل آن
فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو مح وايضا الافلاك غير منفكة عن
الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة
التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الانية بل لها افراد آنية هي معيار السكون
وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على مذهب
بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد زماني متصل غير قار هو
مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك
الحدود اليه كنسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح والفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل
من دون فرض اصلا واما الافراد الانية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي
حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم من المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات والانيات

ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن
تتالي الانيات منها او كونها غير متناهية وبما قررناه وبيناه ثبت وتحقق عند البصير الحاذق
وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام المقادير
الى لا نهاية الى الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت
فيها الحركة او غيرها ولا ثباته وجه آخر مذكور في الحاشية الملكوتية بيانه ان المتحرك ما دام كونه
متحركا باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبتدأ
والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم
وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي
واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك
شيئا من اجزاء المسافة فيكون كالطفرة فينتقل من حد الى حد آخر بلا موافاة قدر من المسافة
يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية يفرض بين الحدود المفروضة
الغير المتناهية فيكون جميع الحدود معدودة وجميع المقادير متحركة وهذا اشد شناعة من الطفرة
حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانه منقوض
فيما اذا فرض نقطة كرأس مخروط مارة على خط من سطح فلا تحرك بل لا في تلك النقطة جميع اجزاء
الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم
الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه وان سلم انه لا موافاة بحسب تلك
الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا نم انه لا موافاة لها في ذلك
الزمان فان ملاقاة غير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان
وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير لكن الانطباق في الزمان
بينهما مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة الكائنة
كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها
الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير
منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر

عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء
المسافة وحدودها فموافاته لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود
الراسم منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة
الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها ليقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك
الواردة على اتصال الجسم يبتني عليها فباندفاعها يندفع تلك الشكوك كما وعدنا في
اوايل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل
اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا
في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مط لان دفع الخاص لا يستلزم
دفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى
المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية
قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به
اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا ان نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى
الغاية وطرفها موجود في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تأمل
سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال
الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم
في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة
بهذا المعنى وان اريد بالمعدوم مط فلا نم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان
المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال
الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق
في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان
موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما
اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال
الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن فلا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في

وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف
الانقضاء بالقياس الى الآن لا في نفس الزمان ولا بحسب الواقع مط فيسلب عنه الوجود
المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فالآن انما يكون ظرفا للسلب وجوده
فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين بون بعيد وكذا القول
في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر
على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل مدافعة اجزاء في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب
اتصال جسم آخر فيخرج به التخلخل وبقولنا مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في
العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه
وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء في جميع اقطاره على التناسب كما
في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره ان
النامي لا يخ اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او
المادة فقط او المجموع اما الاول فهو مح لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة
لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت
هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزايد والاول باطل لانه دائما
يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان
الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان
يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد
الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه
واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية ولا
الصورة باقية فح لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا
لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه
مراتب في الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص



بين امور متخالفة في الماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر متناهية بالفعل و
هذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية
واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه لا يكون لجزء ولا حد الا مجرد الفرض
وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة
بالقياس الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل
الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة
بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف
او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع
للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالعرض
لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى
فان وجوده في الجسم بتوسط الحركة لان كل حركة كما سيأتي في متى فلو كان فيه حركة لكان
لمتى متى آخر وهو مح واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة
قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت من هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وتركا لها بل
امعانا في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في حالة
تسخنه تبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان
قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي
الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة عبارة
عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
في غير القارة من تلك المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة
غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو كان حركة شيء في مقولة متى مثلا للزم ان يكون له في كل
آن يفرض من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة
او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يوجد في مفهومهما
التدرج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم

المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان
يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه
ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفا يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى
دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل
حركة باعتبار المتحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة في
المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية
وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة
في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في
الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا
يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او
على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على
نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي
الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري
اليها يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري
لا نتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كان امرا
متجدد الذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا
يلزم تخلف المع عن علته التامة وهو مح فالطبيعة مثلا اذا كانت على مرافقة ثباتها
كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من
حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من
تبدل الاحوال لا يقال للحركة جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ
المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية
حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية
الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى

تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية
يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد
وهي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة
للطبيعة والا لم تصرفها وكذا فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة
الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة
وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط في
القطع الثابت للثابت والمنتقضي للمنتقضي ولقائل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات
الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة
غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا
يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير القار الى
ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية
وذلك لان النفس في ذاتها ثابت فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى
النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي فان نسبته
الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية
المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ويتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على
وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان
يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل
ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها
الى القابل فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية
الزمان الثاني في تحقيق مهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية
وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما
فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده
منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا

قد سبا غير جسماني وفرقة منهم ذهبت انه الواجب الوجود لذاته ومنهم من جعله
جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار
فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكرين
لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع المتقدم و
التاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث وقت
عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان
بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه يعاد المحال المذكور فيكون
بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة واما الآن الغير المنقسم
المحفوف فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع
ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي
الطرف والزمان عندهم غير منقطع الجانبين والجواب بان الوجود المطلق اعم من
الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم
فكان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك
الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي والمستقبل او في الآن
الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض
كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث انه علة واجب
الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا
فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لمهية الجزء الاخر او للازم من لوازم مهية
او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما
ثانيا فلان الجزء لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاولين
يلزم كونهما متخالفين بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال
فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف الماهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة
الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز

بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان
يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام
والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف
فلزم تركيب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية
وقد تبين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لمهية الجزء المتاخر او
كون علية لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا وذلك محال
وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول
القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم
فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظ
فاذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون
للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب
ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما
بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون لاحدهما قبل والاخر بعد واما اذا
كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان آخر اذ التقدم
والتاخر من العوارض التي يعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر
معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر
هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما
ان ذات الباري هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته
نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية
فان المعيين اذا كانا جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر
ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية
فيكون مع ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا

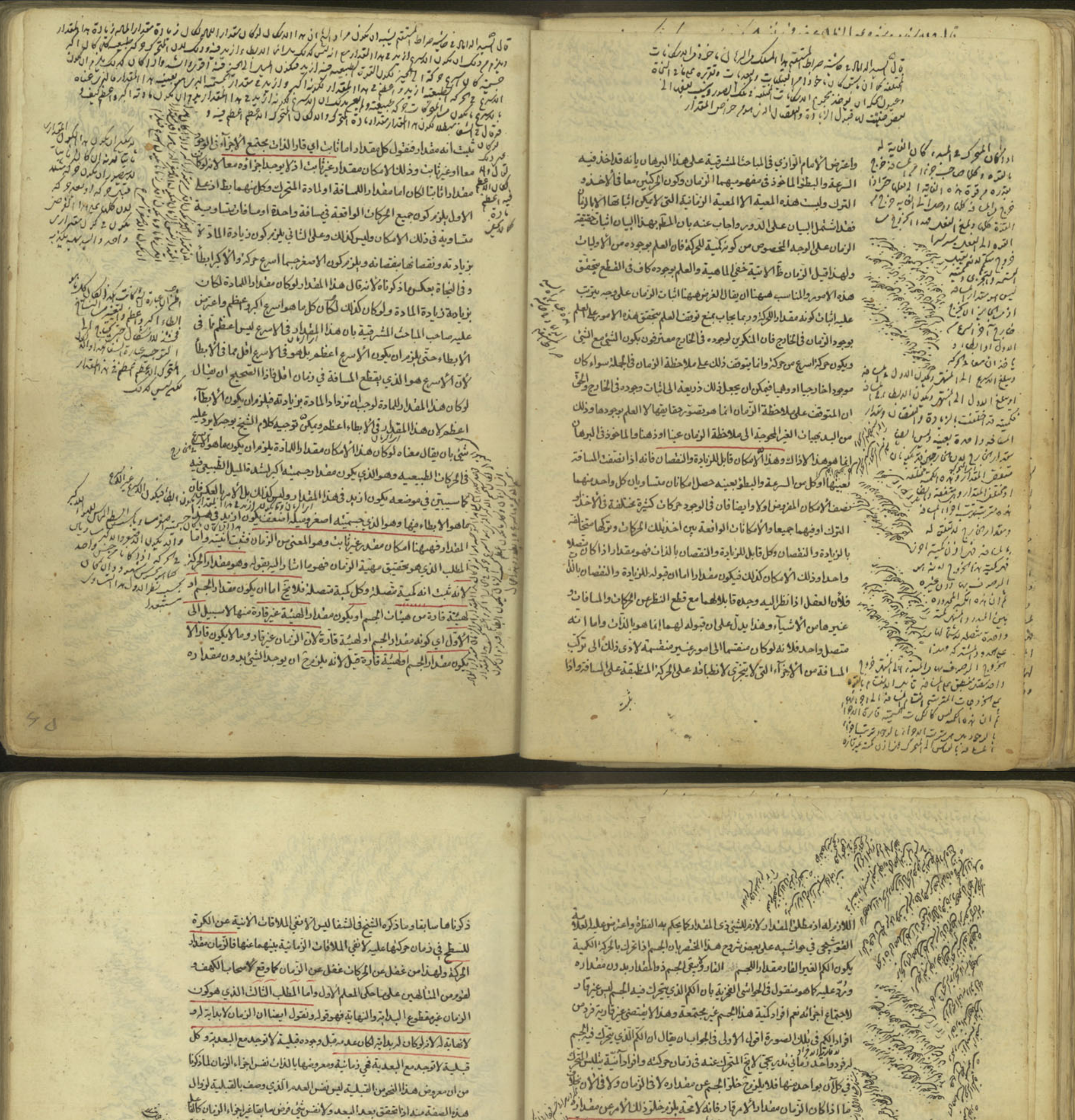
وكل ما كان كذلك فهو المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان
مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته
من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين
لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها
يقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون
من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال علية
بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما ومتاخرا مع تشابهها
وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زايد على ذاتها يكون سببا
لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهو بانها غير متعين
فانه ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان
بذاتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في المهية والمحل فلا بد
من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له
بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي ليمتاز شيء
منه من شيء واما بحسب التوهم والتصور فانه يمتاز عن بعض اجزائه
عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب مما يؤخذ في الوهم مبدء والبعد عنه
ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها
ومقاربتها من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول
من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر بهما معا وهذا
المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان
هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه
انه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر

عن سایر اقسام التقدم من العلیة والشرف والطبع وجود نا النظر الی ذاته نعم کان
موجودا مع عدم الحوادث وهو الان موجود مع وجودها فکانت قبلیته تارة ومعیته
اخری کقبلیة سایر الاشیاء ومعیتها فاذا کانت هذا النحو من القبلیة والمعیة فیما
یستحیل علیه الحرکة والتغیر فعلمنا ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا یتوقف
علی وجود الزمان المتعلق بالحرکة والجواب ان نسبة الباری الی جمیع الموجودات
نسبة واحدة هی المعیة الغیر الزمانیة ولا تجدد ولا تعاقب للزمانیات بالنسبة الی
الباری القیوم فکانها توجد بالنسبة الیه تعم مرة واحدة اما سبد عاتها فلا فی زمان
واما کایناتها فکلا فی زمانه فیعبر عن نسبته تعالی الی المبدعات بالسرمد
وعن نسبته الی الکاینات المتغیرة بالدهر کما یعبر عن نسبة المتغیرات بعضها
الی بعض بمتی واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان یلزم
من فرض عدمه لذاته امر مح وکل ما یلزم من فرض عدمه مح فهو واجب الوجود لذاته
اما الکبری فضروریة واما الصغری فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او
بعد وجوده لکانت القبلیة والبعدیة زمانیة فیلزم من فرض عدمه فرض وجوده
فتجویز العدم علی الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم
لذاته لا یقتضی استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما یمتنع علیه جمیع
انحاء العدم لذاته والزمان لا یابی لذاته ان لا یوجد اصلا او ان ابی لذاته
ان یعدم بعد کونه موجودا واما ظن من زعم کون الزمان جوهرا قائما بنفسه
مفارقا عن المادة المنسوب الی افلاطون الالهی وشیعته من الاقدمین
فمبناه التحرز عن مضایق الشبه الواردة علی مذهب المعلم الاول من
کون الزمان مقدارا للحرکة وقالوا لا یقع فی بحث ذات الزمان تغیر اصلا
ما لم یعتبر نسبته الی المتغیرات فما لم یقع فیه شیء من الحرکات والتغیرات
لم یکن فیه الا الدوام والاستمرار وان وقع فیها شیء منها حصلت لها
قبلیات وبعدیات لا من جهة التغیر فی ذات الزمان والمدة بل انما

هی من قبل تلک المتغیرات واستصوب ذلک الرای الامام حیث قال فی
شرح عیون الحکمة ان الناصرین لمذهب ارسطاطالیس فی ان الزمان مقدار
الحرکة لا یمکنهم التوغل فی شیء من مضایق المباحث المتعلقة بالزمان
الا بالرجوع الی مذهب الامام افلاطون والاقرب عندی فی الزمان وفی
المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان
اعتبرنا نسبة ذاته الی ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغیر سمی
بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الی ما قبل حصول الحرکات
والتغیرات فذلک هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الی کون المتغیرات
مقارنة معه فذلک هو الزمان وقال ایضا واما مذهب افلاطون فهو الی
المعالم البرهانیة الحقیقیة اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلک فالعلم
التام لیس الا عند الله تعم والجواب ان هذا الظن ینفسخ بما سیاتی من تحقیق
مهیة الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتاخر فی ذاته لا یوجد المتقدم منه
مع المتاخر بحسب الذات ومهیته یتعلق بامر متغیر لذاته بعضه فایت و
بعضه لاحق ومثل هذا الامر الذی وجودها علی سبیل حدوث تام فانه
لا یکون الا مادیا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحرکة فلا یکون مفارقا کیف
ولو لم یکن الزمان متقضیا سیالا فی ذاته لکان الشیء الذی حدث الان
فهو قد حدث فی زمن الطوفان وح لا یکون بین الاشیاء تقدم وتاخر وهو
مما یدفعه الحس وبالجملة لو لم یکن فی الموجودات شیء یکون متقدما ومتاخرا
بالذات لا یوجد التقدم والتاخر فی شیء من الاشیاء بالعرض وذلک الشیء
هو المسمی بالزمان واذا کان الزمان متقضیا متجددا لذاته استحال ان
یتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح فی عالم القدس
فضلا عن ان یکون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من
جعل الزمان جسما هو الفلک الاعظم لزعمه ان کل شیء فی الزمان وکل شیء

فی الفلک والمقدمتان علی تقدیر حقیتهما لا ینتجان الا ان بعض ما یوجد فی
الزمان یوجد فی الفلک واما من جعل الزمان نفس الحرکة فاستدل علیه بامرین
الاول ان الزمان متقض متجدد والحرکة ایضا کذلک والجواب اما اولا فلان
الموجبتین فی الشکل الثانی لا ینتجان واما ثانیا فبان الاوسط غیر مکرر اذ التقضی
والتجدد فی الزمان بالذات وفی الحرکة بالعرض کما هو رای الجمهور وبالعکس کما هو
رای بعض الثانی ان من لا یحس بحرکة لا یحس بزمان والجواب ان هذا لا یوجب
الاتحاد فان ههنا وجوها من المغایرة والفرق بینهما یدفع کونهما واحدا
منها ان الزمان توجد فی الحرکة السریعة دون العکس ومنها ان حرکة الزمان
یکون اسرع من حرکة ولا یکون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد یکون حرکتان معا
ولا یکون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان زمان واجزاء الدورة لیس بدورة
ومنها ان الحرکتان قد یتحدان فی الزمان وما به الاختلاف غیر ما به الاتحاد ومنها
ان السریع هو الذی یقطع المسافة فی زمان اقصر لا فی حرکة اقصر وکذلک حکم الحرکة الاولی
الفلکیة فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة فی الزمان واجوبتها واما تحقیق
ما ذهب الیه اهل الحق فیه ففیه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلک الالهیین
ولهذا ذکره الشیخ الرئیس فی النمط الخامس من الاشارات فتقریره ان الشیء اذا کان
عدمه مع وجود شیء آخر فاذا صار موجودا کان ذلک الشیء متقدما علیه باعتبار افتراقه
مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشیء المتقدم لیس
باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف قبلیته کالاب بالقیاس
الی الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا لجوهر الابن واما قبلیته للابن فلا توجد مع
جوهر الابن فاذن قبلیته زائدة علی ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ایضا باطل
فظهر بطلانه مما ذکرنا من ان ذات المتقدم یوجد مع ذوال وصفا لتقدمه وذلک عند
کونه مقارنا لوجود ما تقدم علیه ولا نفس عدم المتاخر اذ قد یکون بعد وجوده ا
ولا اعتبار مرکب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد

یتحقق هذه الهیئة الترکیبیة بعد کما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل للابن
بعد الوجود مع انه لیس بهذا الاعتبار متقدما علی ابنه بل متاخرا عنه ولا ذات
الفاعل فانه قد یکون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلیة والبعدیة من
امر یکون عروضهما له لذاته اذ کل ما یتصف بهما شیء او اشیاء لا بالذات فلا
بد لها ان ینتهی الی ما یتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا یجوز ان یکون المعروض
بالذات للقبلیة والبعدیة امورا متفاصلة غیر منقسمة یقتضی کل منها لذاته سبقا
علی لاحقه ولحوقا بسابقه اذ لو فرضنا متحرکا یقطع بحرکته مسافة یکون بین ابتداء
حرکته وانتهائها قبلیات وبعدیات متصرمة ومتجددة علی سبیل الاتصال و
الانطباق لاجزاء المسافة فیجب ان یکون ما هو المعروض بالذات لتلک القبلیات و
البعدیات امرا لا یزال یتصرم ویتجدد علی الاتصال بحیث یستحیل انفکاک التصرم
والتجدد عنه ویکون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ویمتنع لذاته صیرورة
القبل منه بعدا او البعد منه قبلا وهذا هو المعنی بالزمان واما البرهان الثانی المناسب
لمسلک الطبیعیین فهو احد مقاصد هذا الفصل الذی اشار الیه المص بقوله اذا
فرضنا حرکة واقعة فی مسافة علی حد ما من السرعة وابتدات معها حرکة
اخری ابطا منها فاتفقتا فی الاخذ والترک وجدت البطیئة قاطعة لمسافة
اقل من مسافة السریعة والسریعة قاطعة لمسافة اکثر وربما اتفقتا فی احدهما
فقط فیتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخری علی سرعتها من السریعة
واتفقتا فی الاخذ والترک وجدتهما قاطعتین لمقدار واحد من المسافة وان
ابتدات احدیهما ولم تبتدی الاخری ولکن ترکتا معا او یکونان علی عکس ذلک
وجدت احدیهما تقطع مسافة اقل مما یقطع الاخری واذا کان کذلک کان بین اخذ
السریعة وترکها امکان ای امر یحدد قطع مسافة معینة بسرعة معینة
واقل منها ببطء معین ولیس هذا نفس شیء من المسافة او الحرکة او السرعة و
البطوء فان کل واحدة منها یختلف مع الاتفاق فیه ویتفق مع الاختلاف فیه



اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة
القوشجي في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية
يكون الكم الغير القار مقدار الجسم القار ولا يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره
ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الخزرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار
لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قارية فرد من
افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم
لم فرد واحد زماني تدريجي لا يخلو المتحرك عنه في زمان حركته وافراد آنية يتلبس المتحرك
في كل آن بواحد منها فلا يلزم خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف
ما اذا كان الزمان مقدار الامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره
في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل
هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات
منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون
الزمان حركة وكونه مقدارا لنفسه واما ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التي
قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير
القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل
من حركة الكرة على السطح المستوي على ما ذكره في الحواشي الخزرية فمبني على عدم الفرق
بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض واما ما اجاب به صاحب
الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل
السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان
القطع امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قارة
حصول الخط من حركة الكرة على السطح لما عرفت من ان زوالها عن موضع الملاقاة
لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره
الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي

ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس الا نفي الملاقات الآنية عن الكرة
للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقات الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار
الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف
لقوم من المتألهين على ما حكى المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون
الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له
لا نهاية له اذ لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل
قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا
من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال
هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل
وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق
بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل
وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده
فيكون قبل الزمان زمان هف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا
معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به
وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون
زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من
عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان و
هذه احكم الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لانا نثبت ببرهان من
المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون
للزمان زمان بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع
وكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك
في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا

لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد
ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا الخصوص التقدم والتأخر نفس
اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان الحوادث الماضية يتطرق
اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من
حيث انه مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقع
اما اولا فهو انا لا نتم ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون لعدمه قبل وجوده
اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان
تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدمه فكذلك حكم تناهي
الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهي
الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن امر ممتد موجود
او موهوم خلاء او ملاء تأخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات
الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زماني موهوم او موجود
مقارن لشيء او غيرهما دون تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه
كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا
فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر
البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط و
الطرف والحيثيات والاعتذار بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في نفي جريان
تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند
بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها
في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان
والمكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق متواضعة الحضور اذ لا فقد ولا
غيبة هناك الا الامور المتجددة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس

الى

الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب
عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في
الزماني والمكاني بالنسبة الى زماني آخر ومكاني آخر واما بالنسبة الى القدس
الحق وحزب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان
في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا قارا فلا يخلو من جريان
تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي والنهاية من باب المضاف و
المتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة
فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كان نهايته آن فلا يخلو اما ان يكون وجود الآن
مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن وهو باطل
لان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجود الآن
متقدما على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما
متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والآخر بالقوة وهذه الشبهة
قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استادي ادام الله علوه
ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان
التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق على تناهي العدد
العارض للمقدار بسبب تجزيه باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى
الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول ويمكن
الجواب عنها بوجه آخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت
موجودة فلا يخلو اما ان يكون التي هي بدايتها موجودة معها وهو ممتنع لامتناع المطابقة
بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجودة كان احد المضافين بالفعل والآخر
بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون
بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى
قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري فنقول لكل من الزمان المتناهي و

الآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب
ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في
وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نتم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى
له الا قطع الزمان وهو سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى
يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل
وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل واما ما تمسك به
رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدء والمعاد من
انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتين ثم تنتهيان مع بداية
الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عايدا الى
ذات المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عايدا الى قدرة
الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخلو
اما ان يمكن ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا معا او لا يمكن ومحال ان
تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى بشيء فما تخلفت به
عنها مقدار ذو تقدم وتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير
النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل
بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون
الجدل وانما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا
ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم ويسمونه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات
خلاء غير متناه فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض
وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنع بالذات فان الانطباق على الزمان
ماخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يتعلق به القدرة اذ المصحح
للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهوم منتهى يتمكن
العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وجزافاته

فكما

فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل
منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون بين سطحي احديهما ذراعا وما
بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء
فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة
ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور ثم فكذلك فرض الحركتين
محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمي بل على انه مسلك
جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة ان المخالفين
يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية و
هو بيان جدلي اذا استقصي قاد الى البرهان الفن الثاني في الفلكيات وفيه
ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة
عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد
لا نفسه لانه ضل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد
الموهوم الذي اخذ عن المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي
تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطرافها
الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل
كالمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كالكرة اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها
الانسان باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق
والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنتان طرفا
الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن
قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير
الحيوانات بل في الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة
الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق التي منها يظهر

الفن الثاني في الفلكيات

في كون الفلك مستديرا

تلك الحركة بعينه تنبيها بجانب من الانسان يطلع عنده قوة حركته وجهة الغرب شماله و وسط السماء قدامه و ما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجوانب الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما والبعض الاخر منها المباين له بالماهية الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احدهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتها الى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان و لا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافتها الى شيء تارة فصارت بها جهته والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احدهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله و بانه اي ببيان كون الفلك مستديرا ان هنهنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان لان احدهما فوق و الاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض راس كل منهما و قدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلت ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها والا لكانت

لبز

نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضنا موضع راس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكلواحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي تاخذ وتقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كلواحد منهما كذلك اي موجود ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذا وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المسكن من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لتركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يكفي احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية لينا لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام اعني قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب عنها و اعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظ ان الجهة لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون لها جزآن واذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان

تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقية المقدم فنقول في بيان الملازمة ان كلواحد منهما اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في ساير الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لامر آخر يحددها ويعين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل ملأ متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملأ المتشابه وعدم تحقق الاسود المتخالفة بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار و الهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالارض و الماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان في ملأ واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بتخن ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كلواحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملأ واحد لكن الحدود في الملأ الواحد فرضية مرخه وتعين بعضها ان يكون لان يكون جهة منهما دون غيرهما مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينين لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بتخن ملأ واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقته جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملأ متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه سواء كانت اطراف ونهايات له او لغيره كجهة التحت

فانها

فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية الخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملأ المتشابه الذي هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على الشايع وتقييد الملأ بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيان المط على ما ذكره ههنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحد بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس الانسان بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من الجسم يكون الاخرى في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظ انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد الخارج بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكري لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كان لها غاية البعد عن حد يكون لها غاية القرب من حد آخر فان الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل وكل نقطة تفرض فيه مايلة الى من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نم انه لا يتحقق في غير الكري لجواز ان نفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع

طبيعية ومنها تعاليمية يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول
وتمسك صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا
عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا
يحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من
دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر
فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم
من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا كل من
مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء
والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة
لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن
الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا
اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور
فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو
اليق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها
بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الافات اما الاول فلان
المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بساير الاشكال انما يتصف بكثرة
عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شي قبل الكثرة
وان ما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على
اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شي كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة
فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدء محدد
وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما
متى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث

فلانه

فلانه ذو مبدء محدد وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة
محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في
الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره مساويا لقطر
ولن يشتمل عليه شي مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا
السبيل قوله تعالى وانا له لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسي دال
على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هو ابسط منها اعني المثلثات
ثم المثلثات تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع ممكنا في الشكل
الكري واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للافات بسبب عروضها للزوايا
لخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكري لتساوي جوانبها و
عدم رجحان بعضها الليق بالجرم الفلكي على بعض فيعرض الافة وتدل على كروية
الفلك من هذا السبيل قوله تم فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل
الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا
بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك
ذكرها الشيخ الحكيم ابي الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام
الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض اخر
طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية او
تدويرية او خارجية لكن ليس الباقي في صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات
العنصرية وقد يطلق الاجسام على معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام
مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة و
الاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان
يكون كل جزء مقداري منه مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من
الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة

مخصوصة لا توجد في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه
لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا
في حده لم يصدقا على جزءه لان جزئه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه
في اصل الطبيعة فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة
الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق على هذا الاسم على جزئه لانتفاء
هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا لطبيعته مع قطع النظر
عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة
كما مر منا بيانه في مبحث الشكل وقد حلل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء
الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال فلا يندرج الافلاك و الاعضاء
البسيطة في المعنى الثاني دون المعنى الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر و لا
تشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون
مساويا للكل في الاسم والحد كما مر جوابه ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما
حققنا بل الجسمية كساير الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شي من هذين
المعنيين المنحل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية
تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون
الا ما يوخذ معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل
من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد
في الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى معنيين لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا
يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه
الحركة فانه متجه الى جهة وتارك اخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك
عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من

حيث

حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد
الجهة قبله لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما تحدد الجهات
فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا
اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات
والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدما عليها لان محدد
الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد متاخرة عن
تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها او حاصلا معها وعلى التقديرين يلزم
تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم
كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع
وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه و
اما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بساير الاجسام وتقدم المحيط على المحاط
يوجب امكان الخلاء كما سيجيء في اثبات مكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم
محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام
بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث
اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من
حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات
الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم
بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان
يكون كذلك بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة
على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري
لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو

الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية
له كالاشكال المفرطحة والحلق ففيه اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف في امتداد
في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلا واحدا
لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبايع البسيطة الفلكية او
العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من
كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص و
هيولى كل منها لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت ولا في مادة كل منها
مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط
الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات
بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة
عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن
بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان
العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة فحصل في قطر منه وهو من اقصى
الثامن الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة و
بقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة
اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت كرة مجوفة
هي الثامن وهكذا حصل هيئة في كل باق الى ان انتهى الى كرة الارض وليس شيء
هذه الهيئات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة و
تتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان
بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفروزات معية
ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس وصورة يكون مبدء ميل وضعي مستدير
او اينى مستقيم وبهذه الصورة يتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج ليبقى
كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهى الفاظه اقول والعجب ممن ارتاض

نفسه بالرياضات الفلسفية وافنى عمره في تحصيل المعارف الحكمية ثم اتى بما
لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو بسديد في نفسه بوجوه من الخطاء و
الخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في النفوس
والصور الطبيعية غير الصورة الامتدادية وانما اكتسب ساير النفوس والصور بعد
الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في
مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يتشكل له وجود بمجرد الصورة لا
الامتدادية ما لم يقترن بصورة اخرى طبيعية ولا المادة يتقوم بمجرد الابعاد بل
الابعاد تابعة في وجودها بوجود صورة اخرى اسبق لا بعاد الهيولوية كما يظهر بتامل
حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية
الثاني ان تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض
اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان
يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور
من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك اخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم
ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات
الكمالية الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل يفيض عليه
النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى
فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض
دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدء الواهب وهو مستبعد جدا الخامس
انه كما تقرر وتبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا
تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية
لذواتها فعين تلك الافلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة
عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره
يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال التمات

الفلكية لكن لا يبالي هذا النحرير بالتصريح به كما فعله السابع ان ما ذكره ينافي قولهم
كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام
الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها
الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي
من المفروزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة مشتمل
على التناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالبواقي متوقفا على الفصل
والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة من كل منها عنده على ما هو مقتضى الطبيعة
الواحدة فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء
وينافي ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحدة منها كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك
الاجزاء ولا استحالة ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح
ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينها فرج مضلعة على حسب تلاقي تلك
الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون
الفلك مجموع كرات متلاقية بينها لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به
جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل
يكون جميعها او بعضها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان
القاسر لا يكون دائما كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل
الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك بجواز كونه دفعيا مكابرة هف لانها
متقدمة على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت
قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة
متحددة لا بها هذا خلف وبيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متمايزة
بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا متميزا في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق
متعددة فيكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك
الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة

الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتعددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم
الجهة وعدم تعددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي
من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي الفخرية عليه
من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية
والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان
مذهبهم ان القاسر لا يكون دائما فساد ما فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على
الشكل القسري طالبا للطبيعي لو خلي وطبعه ويجوز ان يكون التخلية مستحيلة في نفس الامر
وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول
من جهة كونه محددا للجهات وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه ان
حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية
بطبايعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء
لكن لا يزال يتغير قوة طبيعة الكل ويتغير يضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج
الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع الحركة بزوال التيامها
هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الاتية من احكام محدد المكان والزمان
لكنهم يعمونها في ساير الافلاك بنوع من الحدس **فصل** في ان الفلك قابل
للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل
للحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدء ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة و
ثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه
المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع
له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما اي بطبيعة يقتضي حصول وضع معين و
محاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة الفلكية
في الطبيعة اذ لو لم يتساو الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي
وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون

بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هف واما اشتمال بعض الافلاك على الكواكب و
التداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمنا انها امور حاصلة من الفواعل
لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وقد علمنا ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة
لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم
جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحا
لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى
طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه
لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة
عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد
عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع
الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب
لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح هذا محال واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان
مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة اولا
العناية بالسافلات لا يحصل الا بهذا النحو من الحركة اولان تشبه كل فلك بمبدئه المفارق
الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا
المنع على اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لازما لا لنفس
الطبيعة بل لامر آخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل
يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة
الى ساير الاوضاع نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع
ونحن لا ندعي هاهنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو
قوله وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين
ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر يرسمها النقط
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع

النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة
والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الامور
من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الايراد المذكور
اولا لا بصدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظ من كلامه هو الاخير وللقائل
ان يقول ان الحالة التي يقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء منه قريبا
من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالآخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فليكن مقتضية لكون
كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة
لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء
الفوقاني الى الجزء التحتاني لزم الخرق والحركة المستقيمة وهذا ممتنع بخلاف تبدل الاوضاع
للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانها لا توجب الحركة المستقيمة بل ينافي
ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان
جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز
العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه
لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعيين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني
والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض اجزاء الفلك
فوق بعضها امر يقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة با
القياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون
لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية
والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم ووجوده واما نسبتها
الى الامور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا توجد الجسم بدونها فالاولى
ليست معللة لشيء بخلاف الثانية فانها يحتاج في ثبوتها الى العلة فعلتها في الفلك
ان كانت الطبيعة الفلكية او امر لازم لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا
مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة

الابينة واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدء
ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة يقتضي الطبيعة
بواسطتها الحركة لو لم يعق عايق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء والا اي وان لم يكن الفلك ذا مبدء ميل مستدير
لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لو لم يكن في طبعه مبدء ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية او الاقتصار
على الضمير او ترك لفظة مبدء او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخير اولى لما قيل
الميل من خارج فلا يكون فيه ميلا اصلا اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع
ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث الحركة وحدوث
الممتنع عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة محال واذا امتنع الحركة
المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما
سبق من البيان وفي هذا المقام سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان
الذاتي للشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لامتناعها الذاتي كعدم المعلول
الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلا لذاته
فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي
هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شيء
بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري نحوا من انحاء الوجود انما يطرح في الابداعيات
وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل
عما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء
التي هناك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل ايجابية
واما حكاية امكان العدم للمع الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار
عقلي لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن غيرها وهي
بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه وبالجملة الفلك

قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة
يمكن لشيء في عالم الابداع يجب ان لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الصدور
من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة نثبت هذه
المسئلة ونظايرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة
امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا لو لم يكن في طبعه
مبدء ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري
وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم قصور
الحركة في الآن ويكون ذلك اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف
حصول تحريكهما تحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن
زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذي عايق طبيعي والاول
عديم العايق اصلا او مع عايق غير طبيعي يشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع
العايق الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية
لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدار من نوع واحد لا بد ان يكون
بينهما نسبة مقدارية وليكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا
ذا ميل آخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الذي لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل فيكون لا محالة
عشره فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في زمان عديم الميل مثل
مسافته اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينتقص اي ينقص
ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة
المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل
اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم و
لا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازداد شيء منها ولا ينتقص السرعة
اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف واما بطو

الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما
هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد
بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويا
في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو مح واعلم انه لا بد لكل حركة من امور ثلثة
زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه
الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه الامور
فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما
على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين
كان نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة
واختلفتا في الباقيين كان نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين
كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذوا الميل
الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة
والبطوء ويمكن اتحادهما في احد الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار
المسافة كما فعله المص والاولى على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم
الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما فعله غيره والاولى اتحادهما في المسافة
ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين في امرين من الامور الثلثة
المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم
امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين
لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون
على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز توقف المعاوقة
على قدر من القوة بحيث لا توجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية و

نسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى و
الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين الى
حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى
ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة
الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده وان بلغ غاية الضعف لم يؤثر في المعاوقة
غاية ما في الباب ان معاوقته يكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبول
الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام لقبول المساواة
والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتضم والفرق بعينه وبين المقدار
يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي
بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن نقول
بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته
فعلى هذا يزيد زمان الحركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه
نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها
محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المح لا خلو الجسم من المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار
الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع
الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور
الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة
ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة
فهي انما يكون في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا مح ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق
مطلقا مح وهو المطلوب ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية
لزمان ملي تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجسم ما
بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت
زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق

وذي المعاوق وانه مح فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل
مطلقا مح وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي
والامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا
آخر فتجمعها واحدة المعاوقة وتخص باح فاقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في
جميع الاحوال انما تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد
انضمامه ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقريره ما استفيد من كلام خاتم
الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها
شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به انها
لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا ينفك عن
السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضائها امرا بدون ذلك الشيء وان لم
يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطوء يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة و
البطوء كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط
لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي
شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بمهيتها تقتضي قدرا من الزمان والاخر
ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متغايرين وهو مح اذ زمان بعض الحركة بعض
زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي من الزمان او المسافة الا امرا
مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة
مستقلة مع قطع النظر عن العايق يقتضي زمانا ومع العايق زمانا آخر فنقول
ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور مهيتها
الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تحصلها في ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص
لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى
الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من

السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة منهما بقوتها الخيالية يكون ملايمة لها
فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على حد معين من السرعة
والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي
لا يكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد ملايم من الحدود
وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية
فلما لم يمكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملايمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي
بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا
اذ القسر قاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا شعور ايضا بالملايمة
وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا في كل من تينك
الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما لا يحدد بها فالتفاوت الذي بسببه
يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطوءا يجب ان يكون
خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق
الخارجي والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء و
الماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يقتضي شيئا وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبع
والنفس اللتين هما مبدأن للميل الطبايعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فنبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي
في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة و

والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة تقطع مسافة ما في زمان وآخر
مع معاوقة ما يقطعها ويكون لامحة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى
على نسبة الزمانين فهو لامحة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من
ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان
بل في آن لا ينقسم وهو ايضا قبيح لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع
الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المص لما استشعر انه يجوز لاحد ان
يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه
من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله فهذا
المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل
الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث
المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا
المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا
الى استحالة حركة عديم الميل لا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او
لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في
مجموع النقيضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس
كذلك لعدم التنافي في الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال
يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة
المستديرة وجب ان يكون فيه مبدء والا لما امتنع فيه مبدء الميل المستقيم كما سيأتي
فثبت ان مبدء الميل فيه مبدء الميل المستدير وهو المط واما الامر الثالث المشار اليه
بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر مبدء ميل مستقيم
فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك
الميل فيه يكون معطلا ضايعا ولا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك

بسيط

بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير
فلا يجوز ان يقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة
تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه
بالحركة المستديرة هف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة لكن
الميل المستدير لا نم انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا ورد
بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضي صرف الاجزاء
منها بالبديهة فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا
من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو مح واما القول بان ذلك الصرف
على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحواشي الفخرية ففي غاية السقوط
كما يظهر بالتأمل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة
والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة
الفلكية حالتان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى
انما المحال اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا
الثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون فيها مبدء ميلين مختلفين
اذ لو لم يكن فيها مبدء احد الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث ان
حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى البحر ايضا مع ان احديهما
الى المركز والاخرى على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء وهو وسط
العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدء ميل مستقيم من
الوسط وهو ظ ولها ايضا مبدء ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب
وغيرها الخامس انه قد استخرج خاتم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات الفلكية كرة محيطة
وصغيرة محاطة ماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة
ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزاهما
ومركز الكوكب في مبدء الدورة على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب

على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك
من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين و
الجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة
اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك
الاستدعاء يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك
الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس لان السكون امر وجودي اقتضته
الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته
اولا فلم تقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميلين
الوضعي والايني فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك احدهما عن صاحبه و
ايضا من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية لجسم
بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد
بطريق النقض بل بطريق المناقضة بان يقال لا نم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يمشي فيه هذا الجواب
لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعي مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع
السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة
بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام
ههنا في الميلين الذاتيين ولا نم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما
وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر و
الاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة
بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية
كما في الفلك كذلك قد يكون حركة اجزاء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة
لحركة كله حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب عن النقض الرابع

الخامس

والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل
الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن الموضع الذي
يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا فصل في ان
الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة
اعني ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص وهي اثنتان
عنون الفصل بهما الاولى ان وجوده من صانعه على سبيل الابداع لا بان يتكون
عن جسم يفسد الى بدنه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يفسد الى جسم آخر وهذا معنى
قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير كائنة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما او لا وادعوا في الاتحاد والقول بقدم
العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهي انه لا يقبل الكون
والفساد فبينها بقوله فلانه محدد للجهات لـ السيد المحشي ان الثابت من الاحكام
ليس الا للقدر المحيط من المحدد واما ان غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام فغير
ثابت مما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما ثبت بساطته
لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض اخر مبدعا او بعضها قابلا للخرق والالتيام وبعض
اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية في ابعاض الامر المتصل الواحد
كما قد علم مرارا ولا شيء من المحدد الجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل
الكون والفساد اما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه
لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة
المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى
فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة
حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز اخر طبيعي لما بينا في الفصل الخامس من الفن الاول ان
كل جسم فله حيز طبيعي قيل لهذا غير كاف في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى

اليه هو ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو مم لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيزه انما هو بواسطة ما اقتضته من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللوازم الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اي لكل من صورتيه الكائنة والفاسدة حيز ما غير الاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة اما ان يحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز ههنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه ولفظ في مستعار لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والفرق عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي راجعة اليهما من الجهات وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزائه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف ودفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديد الاجزاء فان لم يحس

فليس جزئها المنخرق له نسبة الى الاخر بجامع ادراكي ولا خبر لها عن اجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت يحس فلا بد من التالم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب لالم واذا كان كذا وكانت الكواكب يعرفها بجريها كما يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم وسنبرهن على ان الامور الدائمة غير الممكن الاشرف لا يتصور عليها انتهى قوله الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات بل مما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت فيه عدة من الابحاث نيابة عنهم واجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا ينفصل اذ لا يتحلل عنها شيء والا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا تولد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته ولا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافي ولا يتصور شيء منهما الا في الكواين الفواسد السادسة ان طبيعته خاسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والانفصال والاتصال بسهولة او صعوبة وقد علمنا ان هذه الاحكام انما يثبت البرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل على اجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة السريعة فعلى هذا لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال **فصل** فان الفلك يتحرك على الاستدارة

دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار الحركة هو ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها ليحفظ الزمان وجودها اما ان يكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامه البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان لا جايز ان يكون مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع او ينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو مح فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جايز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعد او الحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفي وجود الحركة القطعية وقد اسبقنا فيه من الكلام ما يغني من المرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقضية لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لانه بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع

المر

المر اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود سواء كان الفاعل ميلا او غيره ولننقل الكلام وللتمم ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدء المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني فمن واما الحلقة التي يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شيء من المدافعة ولا شيء من مبدئيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل فكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون فيه شيء بالفعل يدافعه الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما الحد لا شك ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتا لا ينافي آنيتهما وصفا فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته مع لا مية الاضافة لا صفته مع بيانيتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الحاصل كما لا يخفى فلنفرض ان زمانا منقسما الى جزئين فرضا يكون الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمنافي وهو باطل

وكذا حال حيثية نفيه غير موصل اعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية
الوصول لاجل ان رفع الآني آني كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه
مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تتالي الآنات
كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة بعينها والا يلزم تجاور
النقاط وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد
الحركة والحركة لا تحصل الا بالزمان وفي الحواشي الحزيدية انه يتوجه عليه ان الحركة لها
معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني
لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في
آن فنقول والحركة ما لا يحصل ثم وجوابه ان المراد الحركة التي يقع بها القطع وهي الثاني
لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من معنيي
الحركة اي التوسط والقطع زماني اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق
وعدمه وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله هو الثاني لا الاول ثم بل الحق
ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد دائم للحركة
القطعية التي هي هوية اتصالية متأخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واستدلالهم على آنية
اللاوصول بان الوصول آني فلو لم يكن آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا
لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق
هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام
له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي الآنات
في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة
التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني
فبان حدوث الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد
عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول

والنهار

والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان
معين على نحو الانطباق عليه بحيث تفرض فيه الاجزاء بازاء ما تفرض منها في ذلك الزمان
فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد فرض
في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحد
لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان
حدوثه اولآني او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما
وقياس عدم الحادث كقياس وجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم
كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث و
كذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق والفساد وامثالها فاذن قد تبين مما نحو
من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم
ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى
الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب
الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول
كليهما مما يتحقق حدوثهما في آن يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما
لتنافيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما
على سبيل التتالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في
آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى
وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه
بآن هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على
ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولا نتقاضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة

بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء
الرجوع والمباينة وآن يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو
المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه
آن الوصول بان يكون حدا مشتركا كما بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق على
المتحرك انه مباين راجع نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن تفرض في
زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون
اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية
الوصول او اللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني
آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي
الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما
ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من الذي
لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من
هذا القبيل فان حدوثها غير موقوف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا
تقرر هذا فلنا ان نوجه كلام المص بان يحمل الآني في كلامه على ما يقابل
التدريجي وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه
عليه ما اورده الفاضل من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب
الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول
حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد من بين كل حركتين
من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل
الوصول والميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدون ميلهما
وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع آني والا لزم انقسام

الوصول

الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا
وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين
فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب
المسافة من اجزاء لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها اي المسافة على
الحركة اي المنطبقة على الزمان هنا اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة
بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو مماس للكرة بنقطة في كل دورة
فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس
وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوض بتماس الكوكب
بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض
عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اقول
ويمكن الجواب عنهما الا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه
مستبعدا في الاول لكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو
بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك
ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية
او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة
في هذا المطلب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحدود مما اختلفوا فيها
فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون
والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين
حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون
بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقط الرجوعية او الانعطافية
يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال

الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ
هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال
الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن الحركة
الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم
انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المتصلة الدائمة
لا يتحقق في غير الفلك لانها لا يكون طبعية ولا قسرية اما الاولى فلانها
لا يكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع
منقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية
فينافي الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك
القمر اعني حركات الحيوانات لا يحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب
ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان
المحفوظ بها اظهر المقادير الانية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة
معدل النهار من الحركة اليومية التي بها يتقدر الايام والساعات والشهور
والسنوات وبمقدار ما يقطع فيها احد واحد تقطع المتحرك بها خمسة الاف
وما ئة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله سبحانه عالم
بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان
يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد علم مما بين في هذا الفصل
ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة وما تحقق في
الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو
الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة

الجسمية

يقطع

الجسمية عند من يقول بهما وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني
الكمية والكيفية لاستلزام امتناعهما امتناع كل منهما بالبيان المذكور
فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هداية يندفع بها بعض
النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال
لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق
عند ملاقاتها في الجو حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فاجاب الحكماء
عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى
سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتيها
الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن
لا مانع من سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آني اذ القول بتحقق
السكون عند الملاقات انما هو لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون
الزماني لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من
ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الان من الحركة
والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في
آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا
ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما منافاة لا يقال السكون
الجبل عند ملاقاتها في آنها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحجر المرمية
وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله
الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود
الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات و
ان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين
بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية فظاهر واما
التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة

جبلا ساقطا من فوق لتحركهما بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من المسافة و هابطة من ذلك الحد فيلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو صح

وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس في ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا
يتحقق فيها فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن
الملاقات فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا
تلخيص ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل
في آن الملاقات كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه
المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها
لكنها مما لا يتحقق ايضا في الان بل في نفس الزمان لكن لا على نحو الانطباق
والاكوان الانية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة
القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في
تعريفي الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلة
للامر المتصل القطعي الذي لحدوده آنية متاخرة وجودها عن وجود المتاخر
عن وجود راسمه حق النظر يعلم انها مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح
المتقدم في بيان نفي السكون الزماني في الجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم
السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه لا يتجدد الميل فيه بل
ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضي لحركة له كذلك
فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في
آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات
لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهما الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل
الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوقه يحس منه الرافع ميلا
هابطا هو ميل الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة
ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح
الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يتقوم بالمتحرك بل بما يجاوره
ويقاربه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس

من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين و
اجاب عنه السيد السند المحشي بقوله لعل الشارح اطلق على الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة
اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد
جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقعة في كلامه مقابلا
للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا لمقابلته
الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف
فهذا ايضا على ما زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي
فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج
في صدرك شيء فافرض الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في
بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل للحركة
القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا
عن كلامه فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآني
في الحبة ثم بتحقق الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقات وكلاهما باطل
كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال لان الحبة
المذكورة وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع
الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها
النازلة لذاتيته وعرضيتها ولا منافات بين السكون الذاتي والحركة العرضية
كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقات وان كانت الحبة
ساكنة فلا منافي هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا
تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا لكن ساق اليه
البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل تماسها الجبل لوصول ريحه

اليها والملاقاة بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولعل جهة منشئ السكون اقرب الى الطبايع والافهام فصل في ان الفلك متحرك بالارادة
يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون محركا بالحركة الذاتية لا العرضية لانها لا تحتاج الى مبدء بالذات كحركات المتممات والمحويات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته الذاتية لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فبقوله لا جائز ان يكون طبيعيا لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملايمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في الحواشي الفخرية كلها مكابرة لما سيذكر وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة ممتنع اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي حد اينا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما ستنقله عن الشرح الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع وهو ممتنع لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان لمبدء تلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك وكان المطلوب من الحركة حفظ كمال بعدد الامكان وابقاء امر كلي بتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيأتي بيانه قال الشرح الجديد

لا نم ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصي وطلبا خرض نوعه تفتني لا يستند الى الطبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبة اي طلبا لحالة ملايمة فان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه في الحواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا تجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود لم يقصد بها الا توجه اليه كذلك اقول الاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا يكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم كما في ذبول البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد فان الطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملايمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء العلة لم يبق المعلول فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا بالشيء واحد في حالة واحدة ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنت واعترض عليه اما اولا فبان انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا واجيب في المشهور على ما هو في بعض

الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نم ان الحركة ليست كمالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال منتظر الا استبدال الاوضاع والايون على التعاقب يكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس اشباه نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال آخر كما صرح به الشيخ في الشفا [illegible] ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية لجسم الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وباذاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انفكل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخ اما ان يصل اليه ويتلبس به اولا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر و التعطيل في الطبيعة دايما وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فبما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دايما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر لان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في

القران والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين عليه السلام قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدوير يدل دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية ارادية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافعال لا يكون لاختلاف الاختيارات المنبعثة عن اختلاف الدواعي والاغراض لا لانه لازم نفس الاختيار والا لاستحال ان يراد الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوايل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها في جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطلميوس هذا المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلبت اتحاد الافضل و لزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني فقال اراد بذلك الفلك لما طرحت عنه الفلاسفة التي ابدا بقوة النفس الناطقة التي فيه وامتنع مع ذلك من التغاير والاستحالة لزوم النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كان مطبوعا على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم ذكر صاحب الشفا قدس الله نفسه وروح رمسه ناده بانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه

طلب الحركة فهو غير الحركة لامحة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة يكون
موجودة عند انمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى
فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان
يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه
ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضادا لمقتضى
طبيعة ذلك الجسم بغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول
ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور
النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدء حركته طبيعة و قد بان انه ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محة **فصل** في ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون
مجردة عن المادة لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان
يبين ان الفلك انسان كبير يجب ان مبدء حركته ليس قوة حيوانية منطبعة
بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك
تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن
الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة
الفلك اما من جهة مبدءها او من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية
كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية
كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا ينمو ولا يتغذى اذ لا كون له ليكون
غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا خرق اذ لا فساد له ليكون غضبيا والاغراض
بما هي حيوانية لا يخرج عن هذين فله امر عقلي وادراك كلي فلها نفس
ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير
المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية
فمبدء حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت
عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونفس والمباشر

للتحريك لرجعة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي
اختارها المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك
يقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك
ليس قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم
تناهي حركة الفلك فلا محة قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال ولكن ان تعلم
النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او
منفصلا وهو العددي والمقدار فقد كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري
العددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي في الازدياد
فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي ليس من
باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب
ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب
ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان
يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة
والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها انما يتحقق ويعلم بان
يفرض له رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوءه ليختلف لا محالة ازمنة
قطع سهامهم مسافة معينة ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة الرمي في
الجو ومقره فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم يفرض رماة متفاوتة
القوى في كثرة عدد رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون
بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل الغير
المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعم جسما على سبيل
المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها من قوة اشد فاذا حرك الواجب تعم جسما
يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها
في لا زمان وهو مح والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها

اقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث
بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما
يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم
يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو
بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية
لا يقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان
الصورة المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام في الافلاك ولا شك ان
قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاتي بالقوى
النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة
حسب تجزي الجسم الى الاجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون
كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة
واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك
الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية
غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من
القوة تقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن
اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخ اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا فلزم ان
لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء
المقدارية كذلك هف او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من
القوة مساويا للكل منها في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر
كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم
منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم ان لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي
حل فيه وهو مم وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم
كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء في

الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة
الاجزاء التي لا يكون فيها قوى مختلفة بعضها بيا وفي بعضها فلا تفاوت بين
تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم
وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية و
اما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طبائع
الجسم الا بحسب قوة القوى المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان الشيء ما يحرك
جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم
تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز
ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه
مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض
ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي
لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء او على جملة غير متناهية و
الثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير
المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل الفرض ووقوع التحريكين من مبدء
معين هف واشبه ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان
المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود
والزيادة على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه
الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمائة الغير المتناهية والالوف
الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا حكم الشهور
المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لازديا داحدهما على الاخرى
لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة متصل حسب اتصالها
بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين

واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا محة يكون كل واحد من آحاد بعض الانقسامات مشتملة على عدة من آحاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون الثاني وقد فسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدئين من مبدئين مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدء واحد كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدء المفروض حتى يلزم المح لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى في شيئين متساويين تحركانهما في مسافة عن مبدء محدود واستوتا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الآخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية لا امتناع المراتب الغير المتناهية لا بما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة متناهية لامكان اعتبار الآثار في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان

الى

الثم

الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا و الاجزاء الفرضية الصرفة لا اثر لها لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم اجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان متناهي القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة و النقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مط بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة المتناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة يلينا واذا ايقنت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة من القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيهما بحسب طبيعتهما فلما كانت متحدة المبدء في امتدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوى الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق فهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة

العوتين

انما حاولت تحريكها جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والافلاك حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدء عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه و اجيب عنه بان لتحريك السماء مبدء بعيدا هو العقل ومبدء قريبا هو النفس فيكون من اول التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك مبدء آخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدء بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدء قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسانيا وعقلانيا فالمراد الفاعل و الغاية وهما مبدآن قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الغريبة من لزوم انقطاع الزمان على صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للتحريك والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة يلزم المساواة بينهما وهو مح وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او

هيئة استعداد لصورة اخرى وهيئة اخرى فهي في ذاتها غير متهيئة لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مط اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا يخطر ببالي الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية مبدءا للتحريكات الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال ينفعل عن المبدء العقلي ويفعل في الفلك والمنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المبدئية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لحركة الفلك الفوقانية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين الحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين الجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد ماهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات بالسرعة والبطؤ متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مفيد لانه هب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض

فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون الدائم عن الطبيعة الارضية والاستقلال حتى يلزم التخلف بل صدوره عنها لما لك السموات وما فوقها من سم

موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليم واعلم
ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على
فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها
مسافة وحركت اخرى متناهية فلو ما بينهما بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتيهما
وبطؤهما فنسبة التاثير الغير المتناهي اثره الى تاثير المتناهي اثره نسبة متناهي
التاثير الى متناهية والثاني قوله نفرض قوة يحرك جسما من مبدء مفروض حركات لا
يتناهى ويحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا من ذلك المبدء مساويا
مع تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت القوة بالضرورة والاستيفاء العدد
على قليل المانع وكثيره هنا وكان التفاوت في الاخر واقول في كل من الدليلين
نظر من وجهين احدهما مشترك والاخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما
في القوى المجردة فيلزم ان لا يجب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة
او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجدد هما من حركة دورية
سرمدية اخرى والكلام عايد فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت
بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة
دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فيكون القوة
متناهية لا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني
فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك جسم حركة
قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول
الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع دفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب
القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقايق الامور **فصل** في ان
المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي

الفلك

للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها قوة جسمانية تدرك الجزئيات كالقوة
الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلا لارتسام الجزئيات الادراكية
الا ان الخيال مختص بعضو لا يليه هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشي
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه
على بعض وتسميتها نفسا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شي واحد نفسين
اعني ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية
الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية
انما توجد بارادة تابعة لشوق ينبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل
التعقل لتلك الحركة ولا بد ان ينضاف التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق
فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن الفعل قوته
المدركة وهي اما الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطها كما في الانسان
ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك
بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدء العزم والاجماع التي يتم بها التردد والدليل
على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول
ما يشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم
الى ان الارادة شوق متاكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام
لا يسعه المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات
الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي ينبعث من راي جزئي فلو حصل
لنا راي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي مع ما
يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية
بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة وذلك لان التصور الكلي
نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية
دون بعض والا لزم ترجيح بلا مرجح وانت خبير بان الحركات الجزئية الارادية

المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكل ما له تصورات جزئية فهو جسماني
قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا
بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفوس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو من الادراك
الاحساس والعلم الحضوري فكلما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات
كثيرة فذلك التصريح منهم اما ان يؤول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة
العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية المشخصة يكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او
الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية
ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين
بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه
الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان
يكون الاختلاف لاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت
في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك فمع
الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف المأخوذ عنه
او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك الا ان الاحتياج في تخليلها
كبيرا او صغيرا الى اعتبار اتفاق عارض في احديهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول
لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شي واحد فيكونان متحدتي الماهية
لان صورة الشي عين ذلك الشي بحسب الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء
في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر
لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل
من ياقوت بناء على انه قد يتصور امور لا وجود لها في الخارج وعليه يبنى اثبات
الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة مرتسمة في موضع ما له
تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شانه

فهو جسماني

فهو جسماني وههنا شكوك وازاحات يجب التنبيه عليها الاول النقض بصدور
الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور و
تحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى
جزئيات الحركة وجوب تخصص بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فممنوع
والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى
التصور الكلي يجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل لابتنائه على امتناع ارتسام
الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير بالقوة المجردة
والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب
ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة فلما تقرر عندهم من ان
المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة
ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا يتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك
لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول
والانتقاش اقول ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها
او لوازم حركاتها لان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا يتصور الا كما حققه الحكماء
فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام
صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك
كالدواير العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه
وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم
في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية
تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال
في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان الكلام في ادراكها
لوازم الحركات من الصور الكاينة الفاسدة وعوارضها الخاصة والمسبب في

تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فقول اوضاع المناطق والأقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات مما يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك تخص بعض المواضع لقبول بعض الصور ولعقاد خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل امور وخصوصيات لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت نفوس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخ اما ان يكون لها علوم غير متناهية لما سامي الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب ازمنة وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية لكاينات متناهية فان كان الأول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان نسب مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عودها عددية كما يؤيده الرصد فبان النفوس الكاينة في مدارك الأفلاك المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكاينات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمية وغيرها بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة كما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفس الافلاك من مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اي الحوادث تزول وتعود الى شبه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على

نحو كبريات الاقترانيات وصغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا كان كذا وكانت مما تخيل الامور الجزئية وتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية او الكبريات الاستثنائية اي لكن كذا وليس بكذا فلها ان يعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكلية التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي يحصل لها العلم بالموجودات الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوذاسف التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الأعلى والأشرف في حق الله وقدرته ووجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية ربما لا تدرك بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في راس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الفا ما بعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورها اوجده في السنة الأخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى وايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الراي الأول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع بعض لا تحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او

او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلاهما في الأول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات واما ان النسب الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقي الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف من غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرآنية فلها محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموز آياته **الفن الثالث في العنصريات** اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ثلثة فصول **الفصل الأول** في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل المحسوسات وعدم وجدان خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احد الفاعلين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة اما عن الوسط او اليه بالغير الى الغاية او لا وكذا عن احد المنفعلين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال عليه بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص وامتناع اجتماع كل من القبيلتين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا تركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه من امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكاينات ولكل واحد منها صورة مقومة لمهية نوعه ووجوده هي غير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر في صورة الطبيعية اي النوعية والا لتخلل كل واحد منها يوافق الآخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الآخر والتالي باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث استقر الآخر وهذا في الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتسخن

والمجمد الحوى فان الصورة المائية في الجامد والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا قيل الماء الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل واحد منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل من المتلاقيين الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الآخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور ان الستة الاول يكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بتوسط او وسطين ويكون ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولاشك ان الصاعقة مما يغلب عليها الأرضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شبيها بالحديد وايضا صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر لخلع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان منها بين النار والهواء واما اللذان بين الماء والارض فلان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة يحس تحجرها وتصلبها حجرا في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت تحجرا صلبا بعد ذهاب ما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يكن الزمان الذي يقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع فاضمحل ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان الانعقاد من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها لوزان لا يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما حكي

في مواضع عديدة منها سيهكوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق
ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية
شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض
فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض
البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا
يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء او اشخاص بهيمية وساير امور تتعلق بالانسان
على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما تعلق
بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله
والحجر يتحلل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان لطلاب الاكسير في حل الاجسام الصلبة
الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او السحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر
ثم اذابتها المياه والاخر ايقاعها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها
حتى يصير مياها جارية واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله
وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة
برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد ويتساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء
الصحو فيتحلل اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما شاهده كثير من الناس و
ليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار
والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد
الانقلاب فلم ينقطع الانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي
معدات للامور وليس شيء منها علة تامة بل لا بد في ذلك من عدم وجود الموانع
وفقدان الشرايط فالمدعى ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول
الانقلاب المذكور ولا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يستحق
انقلاب الهواء ماء يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد
او المملوة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشيح والا لكان عند الكب ولكان الماء الحار

اولى

اولى لكونه الطف واقبل للترشيح والمشهود بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه
المنبثة في الهواء انجذبت الى مشاكلها في البرودة اذ ليس في طبعه ان يتحرك الا الى
السفل ونحن نرى القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح و
لا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب
هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما نشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن
فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها و
واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين
فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من
انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله
النار ايضا ينقلب هواء كما في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى
مكانها على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذا واعلم ان
المص لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى البعض الذي يدل على طاعة هيولى
مشتركة لما يرد عليها من الصور ولبسها وتسليمها الامر الله ثم ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة
اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول
المزاج على المركب منها لئلا يلزم انحلال صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ
عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر
امور زايدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا ان
الكيفيات العنصرية زايدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول
عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة
النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع
وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة واندفع ولا يخفى ان المطلوب الذي هو المغايرة بين صور
العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعراض عليه
بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية بزوال السيلان و

والحجود غير موجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما
يتوجه لو كان المراد منهما الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسايط من
العنصريات حقيقة كانت كالمزاج الاولي او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت
قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج
وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون الانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع صحة الفعل و
الانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ
اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة
الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى
الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما انكسار على
حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان
حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية مناسبة
لصحته وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر
لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجبان يكون
المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كان تلك الاجزاء
المتصغرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذاك واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها
في بعض بقواها المتضادة قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدء لاثاره ومصدر
لا فاعلة كما هو راي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها
ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا يسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال
في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا يرى ان
النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له
نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة
لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة
اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة

الكيفية

الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا و
اختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل كل صورة منها في مادة
الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المص الى اختياره هذا المذهب بقوله بقوتها
المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسر صورة كل واحد منها
سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر
الحار وتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة المسورة عن ذلك الحار وهكذا العنصر
الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة
وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المتخالفة
اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن مثالا
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب
المزاج الاول بحيث اذا قيست الى ايرد واحدة من المتقابلتين حدثت من الاخرى فليسخن
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه مما ذا اما بحقيقته او هويته
عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات
القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه
الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة
تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان هيهنا اشكالا من وجوه الاول انا لا نسلم
ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس
ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر في الباصر واذا جاز الفعل
من جانب والانفعال من اخر كما ذكر لجاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي وفي المباحث
المشرقية الصواب ان يترك هيهنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام في
اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه
الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك

غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحذور المهروب عنه الناشي من
جعل الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل
بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب
المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان
الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر
هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب
اجتماعها مع المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية المعدة الشديدة لحدوث المنكسر
فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي مجتمعة ولا محذور في ذلك
بل الانسب بالمرام ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الآخر
لا صورته في مادة ذلك الآخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة
الحاصلة من تاثير صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر
آخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرة الثالث ان الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة ويكسر البرودة
بل ليس للماء الا صورة واحدة فنعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة
اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادته او مادة جسم آخر من نوعه
او من غير نوعه حرارة لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر وفسر بالحركة الصاعدة
للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمنا ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام
الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه من المبدأ الفياض
اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال
القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض ما اورده الامام

الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح
بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على
الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليس الاعضاء ما يتعلق بها الا نفس اولا والمزاج
المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح لقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول
شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح و
كمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق و
هو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس و
الحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها
المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فليتم بجميع ذلك الشخص على
التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم
لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمة
وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر
ما في البدن حاران جدا مايلان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول
بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا اقول لعمري ان كلام
المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح
والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك ومعنى غلبة
الخفيفين على الارواح انهما كذلك بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض
عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم آخر لا يكون
كذلك لجواز ان يكون غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوز كون
الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج
عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق

فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف
وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء
بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من
امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما
ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال بها انما يكون بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشاها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور
في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان
النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفايضة
على الجلد اكمل الصور لانها اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال
الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج
محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى
على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك
عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شيء من خبايا هذا
البحث الذي هو معضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى بدنها الذي له
وحدة طبيعية من حيث ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة
الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشا تعلقها الاجمالي هو مزاجه
النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشا تعلقها التفصيلي هو مزاجه
العضوي فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة
الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذا النفس الفايضة عليه اجمالا وعلى
روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس
والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول
النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين

وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من
الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو انسب النظامات
الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة
لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم ذلك صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة
شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر
الى وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط
وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على ترتيب السببي والمسببي بان
ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق تعالى ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة
والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط
وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية
كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض آخر لئلا ينثلم بصدورها او
بلا مناسبة احديته تعالى وتجرده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة
فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشريف النفع واعمال رويتك فيه ليتضح لك في
كثير من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان
مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى
البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في
الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه
عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني بذلك ان الخارج من
الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد
عنه في الخارج الى الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة هو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما
اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب
النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحطاط

النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم
اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع
حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف
مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة
عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من
ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه
رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهم الكاتبي
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل من المعتدل
الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من
هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا
اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية
مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول
لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققه سواء كان
سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فراتب الخروج المتصورة الوقوع في ساير الاشخاص
في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع
حفظ نوع النسبة في الجميع وتدقيق في البحث بعد محل تامل واما ثانيا فلما مر من غلبة
العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائما فخروجه
عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة الى آخر والاولى ان يجاب
عن ذلك بان كون الاحمر الانسان او الابرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال
الحقيقي الى احد عالفاعلتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال
في احد المنفعلين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه فصل في كاينات الجو وهي مركبات

بخرتو

غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الاثار العلوية واعلم
انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فركبها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة
وبخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية ومائية
مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطها ما يحدث في الجو و
الارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة
والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء الحمام و
عوارضه نعم العون على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارض
معدة الانسان الى دماغه ثم ينزل منه في نقبة وجهه يعين على ذلك كساير الامور الانفسية
على الامور الافاقية ولما اراد ان يبين كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالاكثري
في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما جاور الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما باعتبار
مخالطة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي
المنعكس من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى
استفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع
الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف
بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف اليه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان
لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والاجتماع
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة
لخرق الهواء بمصادمته فينمحق الزوايا من جوانب القطرات فيصير مستديرات وان كان البرد
قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها
او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده
وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجئ الى الباطن فينحصر فيه كما في الربيع والخريف
فيجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يجمدون الماء في البلاد الحارة فيبرد دونه لما ذكرنا واما

قال المهندس صار الهواء ... وتدافعها الى الهواء ... فاذا وصلت ... الى ... الارض ...
... البناء العظيم الى الارضه فدفعت الهواء فحصل فيه تقاطع وتدافع واحدث له التدافع
حركة فتمن فى تلك الهواء المتدافع المتحرك ريحا

اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما
ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى
الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة
موضوعة على وهده وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي
كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا
لوصول ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فتنزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا
في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو
الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر
فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير
بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيل لم السبب فيما قيل بالاكثري
قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء
واما الرعد والبرق فسببها ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا يسلك ان تصعد الدخان
اعلى لشدة لطفه ويبسه فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية
لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا
عنيفا فيحصل صوت هايل كريح عاصفه وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة ذلك
المواد وان اشتعل الدخان بالحركة بقوة التسخين وذلك لانه مني لطيف وفيه مايية وارضية عمل فيها
الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية صار بحيث تشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا
يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا و
ينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لابد له من حركة الهواء والحركة زمنية
فيحتاج الى زمان وكذلك الرؤية على ما بين ولذلك يرى حركة يد القصاد قبل سماع الدق وبزمان
وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلل
ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذهب وقد اخبر اهل

التواتر

كيفية الرياح

التواتر بان الصاعقة وقعت في بلد ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف فاذابت
قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على
الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة
من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفل فصار لتسخنه بالحركة الموجبة للطيفه هواء متحركا و
هو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها بعينه تضغط دها
الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلا واليه الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة
اخرى وقد يكون لعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان
نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والاولى
عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى
وفي كل من القبيلين يكون مجاورا لجاوره يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف
وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى
الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها وقادة الحركة الدورية
التي يتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي حادة حارة واما ما في شرح
القاضي من قوله اي تكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها بعضهم وقروا سموما
بصيغة المفعول محرفا الاولى تانيثه لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما السموم بضم
السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة
الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا او لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين
ريحين متقابلتين قويتين يلتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة
فيدافع تلك الرياح والاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة والاعصار وربما
اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب مع بخار مشتعل فيرى نارا تدور واما
قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء ارضية رشية
صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونها مستديرة اما

كيفية قوس قزح

كيفية الرعد والبرق

صفا لتها فلم يرتسم فيها شي واما صغرها فليقبل لون النير ولا تقبل شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون
الخطوط بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه
على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دايرة الافق من جانب الغرب
نصف كرة الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دايرتها مركز الافق ليكون
السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للمشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان
النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو
نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا
الخط بين نقطتي ج وب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي من نقطة د خطوط الى بسيط
نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية وان كل واحدة منها انعكس راجعا من بسيط
كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة
ج لا على الوجه الكلي كان قد تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان اح داخل الاخر اذ المركز
البصر مركز لذلك السطح الكري والا انعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي
الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو
خط ج ب ورأس احدهما داخل البصر عند نقطة د ورأس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما
جميعا دايرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدايرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت
تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق
يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل بما ذكرنا
ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دايرة
وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا انحط مركز دايرة القوس
الموضوعة على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من
نصف دايرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة ج انحط مركزها دايرة القوس فرويت كلها مائلة
نحو الافق الى ان يختفي ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس

مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دايرة القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر في الشتاء وايام القصار في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس
ح قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس نز ولا يخفي معه جميع القوس وبمثل هذا البيان
يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس
تحت الافق الشرقي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان
يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا
الهالة امر موجود ولونها متخيل كما هو مذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين
او بانها خيال يحدث من انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما تراه جمهور الحكماء
وسواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة
لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب
ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا
اذا كانت القوس ظاهرة رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس اذا كانت امرا
موجودا قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة
يسارة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا فانا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي ايضا منا
بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فنمشي نحوها مائة ذراع فيحصل
بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في المرايا ومما يشهد بهذا
القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه
يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دواير الوانها مقزحة وذلك لان
الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن لحظ النير على استقامة فينعكس
من المرآة اعني الدخان المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدايرة فيها
تقزيح فاذا احدق او قرب من النير لم ير تلك الدواير وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا
اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجايز ان يتخيل كهيئة
القوس خيالا لا يستند الى شيء موجود لم يمنع مانع ان يكون هذا جايزا في القوس الحادثة عن غمام واختلاف

الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام يستدعي مقدمتين
الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاط هذين
اللونين وبالجملة الابيض اذا رئي بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدث عن ذلك الوان
الاخر فان كان النير هو الغالب رئي الاحمر وان لم يكن غالبا رئي الكراثي والارجواني وغلبته
في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم
نر على الشمس المضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه
غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان
الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهد ما نقول اذا رأى البصر
النير بتوسط الغمام على تلك الشرايط رأى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها
وهو الدور الخارج مما يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه
كراثي لتوسطه الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث
مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه واما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين
الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانها بمجاورة الاحمر اللون الكراثي والعلة
في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رئي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه بياض
والكراثي مايلا الى السواد رئي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من
الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا
قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن
وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء
ارجواني والذي يليه كراثي والذي يتلوه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكس الاخرى
واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة
متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر
والصقالة فمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس
واما الاشفاف فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها في الوضع فلكون

الخطوط

الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه
يحدث عند ذلك مخروطان رأس احدهما البصر ورأس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون
هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير
على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد منها
الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم
الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن
الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية كل لنظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام
مساوية بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس
المثلثات التي هي عند الغمام دايرة اضطرارا فالهالة دايرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك
المناسب لكون الهالة خيالا فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا متخيلا فهو ما
ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما
يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الحار
من الغرض شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء
المحاذي للنير غلظ ما حوله للتكثير فيرى كالدايرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب ترابا موضوعا
على تخت فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر عنه في موضع المحيط بالموضع النقي
ويحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في تكونها تحت القمر على الاكثر
وتحت الشمس على الاقل فهو لقوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل الغيوم الذي ينبغي
لحدوث الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة
لئلا يتحلل سريعا وحكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين حول الشمس دايرة اعظم من دايرة القمر
الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كالخالي و
الدايرة التي يليها سوداء فهو ان محور المخروط هو اقصر الخطوط التي يصل بين الناظر والنير
فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستنارة
واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تتوالى اليه على الاستقامة

وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه وبعد المسافة فلا نرى النير من هذه الكرة
شديد الاستضاءة كما نراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة كالخالي د
الدور الذي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شي هو اقل بياضا
منه رؤي القليل البياض اسود واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او
الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض وخالطه
ابخرتها وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فيحفظ الحرارة التي تصعدها
بخلاف البخار وكان لطيفا الحرارته ويبسه اشتعل فيه النار فانقلب الى النار وبلهيب دخنه
لاستحالة الاجزاء الارضية نارا مرفه فصارت غير مرئية فظن انها طفئت واليه الاشارة
بقوله حتى يرى كالمنطفي فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء
الارضية وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا شفافة انطفاء ايضا لكن السبب الاكثري
عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه
الى آخره فيرى مد الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا
لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق
فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان
تام الكثافة وتعلقت النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما
او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذوابة او ذنبا او رمح او
قرن وربما وقف تحت كوكب وكان يدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان للكوكب
الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى العالم الارضي
فيحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني
لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض
اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان تنينا التنين الثعبان ينزل من السماء الى الارض
فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل

الطفاء اذا وضع تحت السراج المشتعل فانتقل الدخان من الاول الى الثاني فاعده اللهب
الى فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها
من ثقب وفرج يميل الى جهة فيبردها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول مدد
يتدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على
الولاء فهي اما لدفع تاليها سابقها او لانجذاب اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي
انقلب ماء وخرج الى وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا
ماء ويفيض وهكذا او يستتبع كل جزء منه جزء آخر واما العيون الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ
من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما مياه
القنى والآبار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض
عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك سبيل فهو البئر وان جعل
فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه
المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في
اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والآبار والقنوات
تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعث عيونا امدت
البحار وصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة
اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما واذا غلظ البخار وبعض
الادخنة والرياح بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا
للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزل الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج منه
نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى
الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما
اصاب بلدة قوم من الفجرة فجعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي
وهدات في باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل
لسقوط تلك الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية

تنبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة
الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة
كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت ارا الفلاسفة لكن لا ينافي القول
بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية فصل في المعادن اعلم ان
العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج
يحصل بعد ذلك الممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر فهي كمال اول لم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور
للمركبات ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة مثل
عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة مدركة متحركة
بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة في الثواني من الكمالات حسب ترتبها في الشرف التابع
لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي وكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى
الطف من الاولى ولذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من
النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد ينافس في عدم شعور النبات بل المعدن
ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعضهم كما
لما شاهدوا من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاغتذاء المعدني وغاذيته بما ظهر في الرجا
من هيئة النما فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة
المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من
الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام
المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل الغيم والبلور والزيبق والرصاص المنطرق الى القلعي
والاسرب والصواب عده من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها
من الجواهر المنطرقة اي اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج
والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت وتولدت الاجساد
الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد

والخارصيني والاسرب والقلع فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما
ونضجا لكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان
ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين فحديد ان قوي الاختلاط
والتركيب سريا ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد
عاقد تولد الخارصيني وان احرقها الكبريت وتولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولدها بحسب
الحدس والتخمين ولا يرجى فيه التعقل لضعف الاستدلال بالاحوال الضاعية على الاعمال النضج
كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير فصل في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى
الاعتدال كانت الصورة الفايضة عليه اشرف والآثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن الحيوانية يفيض عليه من المبدا
الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله ولم قوة
اي صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تستوفي درجة
الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بآلات مختلفة قيل فان الواحد
لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بآلات مختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث
هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل
مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها اقول اختلاف
الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات و
الحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل
فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف على
الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مباد جسمانية متخالفة
الذوات او مبدء واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل الة اليه فعل
خاص واعترض ايضا بان الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور
لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما
مر جوابه والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في الطبائع المختلفة القوى

كالنباتية والحيوانية ففيه يفيض حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة والملتزم قد
قال في امثال هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع جمهور الانام وتسمى نفسا نباتية وهي
كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي
به يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال
ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة
للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه
والثاني يتوقف على الذات لجسم يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر
الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد
طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا وحيوانا فذلك الامر اعتبارات
واسام بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة
وبالقياس الى الجنس الناقصة التي بها تكمل وتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون
موضوعا وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة
لان الصورة توهم ان تكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس
الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها تطلق بالاشتراك على معنيي
قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز
اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة
ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مما يجتنب في الحدود
بخلاف لفظة الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم
لها من حيث انها مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة
النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه
ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه
طبيعة ناقصة مبهمة انما تكمل وتحصل بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار اما
طبيعي لا صناعي كما يستفاد كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون

طبيعة

وبالاعتبار الثاني يكون مادة ٢٢

احترازا

احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة صانع والمآل واحد اي الاول
ورفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل
واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية
وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه
معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها
واما النفس الارضية فالمذكور الى ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي مما يصلح تعريفها
اياها فان الكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان
في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا
لها لانا نقول التعريف بل ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع
لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ
البناء في حد البناء وان لم يوخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون النفس من مباحث
العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة
فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقوله
اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج
كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي
يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها
غير آلية وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة
فانها الآلات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على
رأي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأي من ذهب الى ان النفوس
للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج
به فاحتيج الى قيد آخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي
حيوة بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان
فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما

بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف
النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن
الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم
يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان
كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل و
تلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا ما هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبا
الجهات المذكورة في قوله من جهة ما يولد ويزيد ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال اول لجسم
الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون
انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية
لانا ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد
خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية
فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو
منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة غير
للارادة فانا نسميه نفسا فهو النفس السماوية فقد علمنا رسما يتناولهما باسرهما والمأخوذ في
النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع
المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احديهما المشار اليها
في قوله فلها قوة غاذية لابد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما آخر
الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة
كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة
الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به
عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى اطروفيا الثاني الالزاق
وهي ان تلصق تلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وقد يختل به عند عدم الغذاء



كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلا
الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به
كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لابد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون
وحدتها اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لابد
منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى السبب ورد
لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا
بان تداخل الغذاء بين الاجزاء فيضم اليها فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية
ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي يقتضيه
طبيعة ذلك الشخص اذ يعدم تلك القوة فخرج به مبدأ الورم لانه خارج عن المجرى
الطبيعي قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه
لا يكون الا في قطري العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظايره
من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند
الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم ان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه
ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء
وكذا مبادي السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما
المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا ويجعله مادة ومبدأ لما يليها المثلة او لمجانسة وهذه القوة في كل البدن
عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه عن جميع
الاعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو
تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة
في المولدة كما في الغاذية اعتباري لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما
ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان محلها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف القولين

والاخرى ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزائه
متخالفة الامتزاج فبتمزيجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص العصب مزاجا وللعظم
مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا
فبان يحيل كل جزء وتغيره الى ان تجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية و
بعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره
من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاخواتها الثلث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى
التغير فيها لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية
منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة
الحقيقة او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعهما من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل
بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية
كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه
الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل
جميع القوى الى ملئكة موكلة بصدور هذه الاثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم تذكرها
واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة وهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء
وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل
اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها
عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان
الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز
وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة
بل امتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير
ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في آخر القي مع كونه متناولا اولا وجذب الرحم بعد الطهر
وخلوه عن الفضول بالمني الاحليل الى داخله جذب المحجمة للدم الى داخلها كما يستشعر به الحس
وقد يسمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة

اولا لابد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا
بد في زمان تحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء
المعدة على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد
انضماما شديدا لا يبقى معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة
فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب باستعداد لحصول الصورة العضوية فلا
بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل
المشابهة والا لادى الى السدد وثقلت البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر في حالة القي
والتبرز وارادة البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه في
اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل الذي
هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها
التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر
في كتبه سوى الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها و
كذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينها
قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة
الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه
جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو
فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية
وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان تزول
عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احدهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة
الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة

محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر
فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان
المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى
في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدء الجواد فاذن لا فرق
بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة
الفعل وبالقياس الى الغاية اي ما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث
انه معد لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه
غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على
ان بين كل حركتين سكونا فقال يجب ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة
موصلة ويجب ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي ان
يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول
ما تحرك اليه الحركة المحرك فقد يكون من حدود ما فيه الحركة ويكون كل حد فعلا باعتبار وغاية
باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون
غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي
ما ذكرناه فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية
اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر اعلى من المحرك القريب فالهاضمة فاعل تفعل
الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل
وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصور واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا
وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى النفس الناطقة والانسانية والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صدور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل
واجيب تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة
بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة

من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل يجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة
بالذات لنفسه الحيوانية او الانسانية كما هو راي البعض وتارة بتصيرها من قوى النفس
الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب الاراء
في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي
الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان
يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه كتب بعضهم الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع
للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على الباطل فان الجامع لاجزاء بدن
الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا هو القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه
الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن
على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب
عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه
والنامية تقف عن الفعل او لا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا
يدل على تغاير هاتين القوتين واما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية
ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه
الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان
القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل
الاصل قويت على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد
البدل للاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة
بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف القوة وقلة المادة
وعظم العضو فمردود عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ

واحد قال الشيخ في الشفا ان شان الغاذية ان توفي كل عضو من الغذآء بقدر عظم وصغره
ويلصق به من الغذاء بمقدار ما الذي له على الاستواء واما النامية فيسلب جانبا من البدل
من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة
فوق زيادة جهة اخرى الى ان يعجز لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فتعجز عن ايراد البدل
دائما وعن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء
الحرارة الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي
هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان
ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لانطفاء
الحرارة الغريزية امر آخر بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف اذ لو فرض
فعل الغاذية دائما فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما للدوام المؤثر
اعني الاسباب المحللة في متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فالفروق
يتادى الامر الى افناء التحلل الرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا خفاء
في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحرزت ونضجت في اوعية
الغذاء ثم في اوعية المني ثم في اوعية الرحم والبدل لم يتحرز الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها
كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة البادية واقض العجب من ان المولود يولد
اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا
يزال الحرارة الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى يتهيأ للقعود ثم للقيام
ثم للمشي ثم لا يزال تفعل الى ان يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفناء
الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة
غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم
لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا و
للموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية
لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات

يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات
ويتحرك بالارادة قال الشارح الميبدي ههنا بحث لان ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين
فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة
الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس
الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد و
النبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية
كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان
للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون
العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا
يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان
النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي و
التحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية
فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية
حينئذ اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسب
ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط فغير
صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ما ذكره
الا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا محة للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة لا
بشرط شيء سواء كان بفصل او عرضي كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة
بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثتها
التي لا فرق بينها وبين ساير الاجسام فلها من الآلات بالقسمة الاولى قوتان احدهما
قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في
الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغيرنا
مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الخمس لم يكن متصوره كالاكمه الذي لا

يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينتقل من درجة
الحيوانية الا الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان
حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها
السمع وهي قوة مودعة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتادى اليه من
تموج الهوآء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت
فيتادى بتموجه الى الهوآء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه وتماس
امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفا والنجاة وقد تساهل
حيث اقتصر في سبب التموج على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه
نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف
شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا للحرف نسمع شيئا واحدا
فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن
هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيبة وملائمة الطبع وغيرهما
من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه
اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهوآء كما عليه الجمهور لم يكن لحركات
الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن
نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة
يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه
الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل
علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة
الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المبتدئتان من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن منهما يتياسر والمتياسر يتيامن

حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار
فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي
هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل
صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل
الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي
شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساوية في المقدار والا لو
يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان
المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وعن الثاني بان شبح الشيء
لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ
المراد بمثله ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه
المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه يخرج الشعاع من العين على هيئة مخروط
راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة
وقال البعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي
يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون
قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه
رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري
اشراقي على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرية جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة
الانطباع والشعاع تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صيقلي نوراني
وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر

بخوانفر فقد يرى عليه دائرة من الضيا واذا انتبه من النوم فقد يبصر ما قرب منه زمانا
ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان غمضنا احدى العينين
اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملاه جوهر نوري ولولا انصباب اجسام نورانية
من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيهما ان الاحساس
بسائر الحواس ليس لاجل خروج شئ الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا
حكم الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعد صغيرة لضيق زاوية
الرؤية لا يتاتى الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راى اصحاب
الانطباع لا القاعدة على ما هو راى القائلين بخروج الشعاع فانها لا يتفاوت
رابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها بقي في عينه صورتها زمانا
و ذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورة مخصوصة لا وجود لها
في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع
الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون
العلة ما ذكرتم غير تم كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة
غير باقية في الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس بانه انما يدل
على اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور
الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات
في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه القريب
اصح من ادراكه البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان
الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى
على الابصار لغلظته فيتحلل بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على
على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا

افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها
كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذلك الا بسبب ان مسقط سهم
مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينيه
واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين
عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع
بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية غير مضيئة تسمى بالروح
الباصرة وان انكرها محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب واما الاجسام
الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يقال داخل الدماغ مع تسترها بالحجب
الحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض
الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود
الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج من العين فنقول الروح
جسم نوراني في الجليدية يرد منه بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق ادراك النفس بذلك
المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل
وتفتقر الى التلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل
القابل اشعة واضواء يكون قويها في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو
بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى
واكمل وليشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع بحيث انهم على ما صرح الشيخ
والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد
جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط
في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح خرج مثله
وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر والارادة من جميع الجهات وان ينفذ في
الافلاك ويخرقها الى الكوكب وان لا يتشوش لهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في
الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القريب مثل الثوابت بل بزمان

يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة
وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين
واتصاله بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر والمرايا من حكمي اعتنى به كثير من المحققين
مع ان بناءه مبني على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من
الشمس وساير النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند البصر
والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشئ مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان
المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشئ
يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء
فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية عظمى
وفي الهواء لزاوية صغرى ومنها ان الشئ الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع
ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند
طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيها وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من
سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ في المراة بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من
الباصرة الى الجسم الصيقل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة
منه في شرح الصدر بشرط ان يكون بخلافه لجهة الرائي وذلك يبصر والا لما امكن للانسان
رؤية وجهه في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صادفت الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق
مخروطي الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت المراة يسيرا يرى
الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي
فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من
رسالة مفردة لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من
موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس

لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء
فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجر فيراه منعكسا الى غير ذلك من الابواب المذكورة في علم المناظر المبنية على وجود الشعاع
وهياته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومية يبتني عليها
كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدواير والقسي والاقطاب المفروضة
في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة لا يلزم
ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وهميا
كذا انعكاسه عن المراة وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي و
المرئي وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب
الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني
في مقالته في الجمع بين الرأيين اي راي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه
على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا
حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال
على ان المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر
مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
وقيل بتبخير اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلطة بالهواء وتصل معه الى الخيشوم
وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويعرف ويفنى
بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما نقل وحكي
ارسطو ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين
اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخم في تلك الارض الا في

نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا يختلط بجميع تلك
الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في
الشفا بقوله يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة وحين هي بحلقة الجو العالي انتهى وبيان
ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه
البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح آب والمرئي ب والبصر وهو ه يرتفع
عنه بقدر آج فنقول ان ب يرى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار
آه بقدر آد لان زاوية آب د اعظم من زاوية آب ج وزاوية آ بحاله فيكون آج ب اعظم
من آد ب وايضا زاوية آج ب خارجة عن مثلث د ج ب وله وجوه آخر واعلم ان القوم
حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرايحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي
الرايحة على الجسم المحدث للرايحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرايحة مطلقا والا
الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرايحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان
الافلاك والكواكب لها شم ولها روايح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك
يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض
المتاخرين ان عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة يشم منها روايح الطيب
المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هنالك ولهذا ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشقونها و
يتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد
له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لايقة يستدعي بيانها مجالا
اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم
البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه في
ان نفس الملاقاة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط
الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم تؤد

الطعم

الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها
ثم تنفذ فتغوص في جرم اللسان فيحسه الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة الى الكيفية الطعمية
من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني
يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب
منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما
كالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني واللامسة للحيوان في باب الضرورة كالغاذية
للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات
غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما
يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور
تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان
دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لا دشاد
الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة يدرك ما يتوجه بالمضادة وذلك التاثير موقوف
على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع
فيه مثلان وهو محال ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل
ان لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه
على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين فذهب الجمهور على ان اللامسة نوع واحد
وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان يكون
اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا القوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله واحدها
حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة
في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في الة واحدة

يوهم توحدها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة
والبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى
تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات
المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك الا افعالا مختلفة من مبدء واحد
بالذات ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها
كالالوان والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت
ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان
القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد
ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط
تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها
فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات
واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي في
تحقيق ذلك في بحث الخيال انشاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس
ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها
في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم
فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن
فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث
تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة
لمسية واما الشم والذوق فانهما تتالمان وتلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما
اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من
المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان
كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس
الخمس مذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك

فيكون

فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس
له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف
يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت
المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة والالم فانه حد
اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا
للامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان تكون لذة والما للحواس او لا يكون
فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان
قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون
بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس
في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال الامام في كتاب المباحث حيث يتكلم في اللذة عذرا عن
الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليس ملايمة للقوة الباصرة
فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا
له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم
يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان
بل النفس هي المدركة لذلك فانها يدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول
على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت
فانها هذا للنفس على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض
لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفا والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي
في شرح كليات القانون اما فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء
الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس
الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا
حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز
لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انتقاشها عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال آلة كل

حاصلة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني على ما قيل لان ذلك كلام دعوى محض لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا او زمانيا اما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لان ادراكها آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلا نا لا نسلم انه ان كان ادراك المحسوسات الملذة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل الآتها عن محسوسها دون لذة الحاستين الباقيتين لا لكون تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما الطعن الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى الخلف من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس المحقق شرع في الاعتذار واعتذر وبعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا ملخص كلام العلامة

المحقق

المحقق اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكالات المسيحي لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل تأمل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل آلة ادراكها ويدرك بعضها حيث ينفعل آلة ادراكها ليثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للألم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس بمستبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته باعتدال مزاجه اللايق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوى ويتزيد بها بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطايف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قويا فالملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافية لهما ولا لمحالهما ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة اي الاعم منها ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسب ما وجد خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادي اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره

المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحاد وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع تدركه فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم المريض كالمبرسم تشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الادراك في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم على الكلي بالجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق

بحي

ليس في العقب ومنها انا لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده في الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي حاطة النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاي مشهود كان دفعية او لم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية شاهدا في آنه المختص به لا في آن التشكل اللاحق ولعلة الوهم بطن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة خص بما في مقدمه والتخيل بما في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ومثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيه بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة الحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة يختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صادفنا فيه وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا اشتبه الضار بالنافع اذا لم نعلم انه هو المبصر اولا فلا ينتظم المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول لحصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام

على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ
والقبول في قوة واحدة سميتموه بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي
انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير
فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين واجاب المحقق الطوسي عما ذكروا اولا بانه ليس
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي
بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض
بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا لقوتين
كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه قدس سره
ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه
الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة
الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل
من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان
الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها
فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما
لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم
البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كانت
قبل تحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس
بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر
بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها
بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور الى ذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم

ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان مفهوم الصورة
المحسوسة امر مبهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا
امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدء لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة
فكيف يكون يحصل ما يصدر منه اولا اضعف مما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن
النقض بذلك اما انما يجاب عن النقض بالنفس وبان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون
في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة والذي يحقق عندهم
ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان بناء
اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى
فالنقض ساقط راسا ولهذا عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهوله عن ما
ذكرناه اورد على المحقق وجوه من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتامل اللائق
وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة
العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر ما تذهل عنه من غير نسيان وتعلم فان قلتم حافظها
العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك حصول
الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان
يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة
حالة الذهول غير حاصلة في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في آلة كانت
من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة اخرى محسوس من المحسوسات
في يد الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء

فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما في المشاهدة
او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو
قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وآلتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق
ومستخدم لسائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ
آلة لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها موخر ذلك التجويف
ولا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلا لها ليلزم تواردها القوى على محل واحد كما توهم
يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو
النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فتقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا
يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على
وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها
في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد
معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في قضايا
كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف على التامين فهو قوة
بالمنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ يحفظ
ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى
تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها
لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط
من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها
تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض
فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء
نوع واحد كالانسان بلا رأس ولا يسكن عن فعلها دائما لا نوما ولا يقظة وهي الحاكية للمدركات
والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه فما في القوة الباطنة اشد شيطنة منها

ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام
اريد فيسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها
بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات ويقتنص الحدود والوسطى
باسترجاعها في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف استعملها الوهم في الصور المحسوسة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها
ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها
في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب
عن ذلك بما ذكره غير تام افاد ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر
في الخمسة بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب
ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان تصير القوة الجسمانية
آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها الا يرى ان نحو ما في اليد قد يصير آلة
لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة يد معنوي للنفس الناطقة
ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدر بعض ما فيه الانتقال الفكري
على بعض آخر فلا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يحقق ان لكل واحدة من هذه
القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث
عن لطايف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثايفها على نسبة محدودة
وهو المسمى بالروح البخاري هو حامل لجميع القوى المدركة والحركة منبعه القلب
الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما يصعد منه الى معدن
الدماغ على ايدي خوادم الشرائين معتدلا بتبريده فايضا الى الاعضاء المدركة و
الحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد بايدي
سفراء الاوردة الذي هو مبدء القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا
فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدء للروح كان كثيرا
الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا اشتعل سريعا بنظام

الافعال المستخرجة من الحركات والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعم افضل
الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذا الروح نور
النفس الالهية المذكورة في القران والا فهو جسم والجسم بما هو جسم بحيث تجوز عليه ذاتية بل
عرضية واهبها الحية لذاتها كما سيجيء فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة
البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة
في مجاري الاعصاب والعروق كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذي سد طرفه
يحس بخدر فيه وقلما يتالم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل
الحيوة ولولا لطفه ما يترشح في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة فما سبق
ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بآلة تلازمهما في الخلل والصلاح والفساد والى تحقق
القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين مواضعها
بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة
الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء
معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة وسطية من الصور والمعاني فيمكنها
الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى و
اصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الافات العارضة قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ
سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى
في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب
في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و
المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم تردد
ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم

قوتان

قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة
ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا
حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان
شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم
على ذلك الظن الفاسد بمثل ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة
ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في
امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير
كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة لكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي
الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها يتركب من فعلين
لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدؤه
الحافظة والمسترجعة ايضا مبدء فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ
بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد ذهولها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوة
المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال
صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الالات
المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على
تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع
او نافعة طلبا لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة
تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلة للتحريك
وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها

لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة
مبدئها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من
العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم حشي
به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب
جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان مبادي الحركات
الاختيارية مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى
المحركة الفاعلية كما ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائبة وبعد الشوقية وقبل الفاعلية
قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تجزم بعد التردد في
الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما
ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الاجماع الشوق انه
قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد
يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المص وما قيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب بالشهوة فغير تام
بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة
الفاعلة لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر
على ذلك غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل الافعال الفكرية
وفايدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما
فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى
تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان اي تستعمل قواه
التحريكية والالة العملية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على
مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة


العملية

العملية والقوة العاقلة او النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة
الاولى وهي ان يكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو
النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات
فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة
والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور
الاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون
تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد و
الروية وان كانت النفس عالمة بدواعيه ويستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل عن النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال
الالات اضطرارا لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها و
عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الالات التي لا فائدة
لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري
مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات تصورات
كلية تصورية وتصديقية وذلك لان نسبتي استعمال الالات وعدمه الى النفس ليستا
متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث
الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون
مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره كما ادى اليه الحدس
التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها
بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء للشيء يتفاوت
قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى الاكتساب لذلك الشيء و
المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية
باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يستعد لان
يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية والجزئية الاحكام وان ينتقل من البديهيات الى

النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى يستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما الحصول بقدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل والمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت عليها فقبلت واذا اعرضت عنها فتخلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص انساني عرضت له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسايط والواهب غيرها ثم ان النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه المص بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدم على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعداد المستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل المستفاد متقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء ولنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بحيث

بلغ

يكاد ان تحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن بقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير من دون معلم بشري كما للانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب هي ما اقول وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه من نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مايلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دايما في افعاله واقواله ويجعلها متهما في كل ما تامر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في

في طريق المحبوب بتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صورة مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بباطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحى تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وتنزل عليه السكينة الروحانية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو ونهاية السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يجئ الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفاني عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل في عين الجمع ويسع صدره الحق والخلق فهو اهش خلق الله ببهجته فانه فرحان بالحق وبكل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ودايحته في كل شيء لا على وجه يوجب الكثرة والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتابى

عليها

عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد وصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهى اقول وقد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم باتي صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبدءه على اصناف ثلثة الصنف الاول هم المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبدء الاعلى موجود بوجود فايض عنه مباين الذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي يناسب صفات المبدء الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قايلون بانه ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتحققوا ويعلموا ان الحال كذلك والصنف الثالث هم الراسخون في العلم من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار آخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو به انه موجود ووجود فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذات الله واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شايبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرنا فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب

المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه
وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الواجبة
اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان شهوده كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو
المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل
احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض لا نوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة
فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة فنائه هويته واضمحلال عينه
الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات
الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت
مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبة فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى
وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الامحاء والاضمحلال
لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله تعالى لا
لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى
على المتامل ولنا ايضا ان يصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا للمذهب المحجوبين من العقلاء
بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نوريا
كما ستطلع عليه انشاء الله والآخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة
باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لها ان
تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة
طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشتدت لاجلها الى البدن بانا حتى اكثر الناس نسوا انفسهم
وظنوا ان هويتهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع
اذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا
مع ان صفات البدن ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع المبادي علاقة
شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا اهويا وانفصلت عما سواه

دبر

توجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الى مبدءها بانا اشارة روحانية فلها ان يشير
الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرتي
به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق
باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة
اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك
المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على الطريقتين الاخريين وتمام الاطلاع
على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما بين المصنف
النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال
واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع بالذات
فاما ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات
فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلجوهرها
لكونها ما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل
الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء
وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير الحال في
الجزء الآخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسايط ضرورة امتناع تركب الشيء من
اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسايط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسايط
وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية
وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسايط
لجواز تركبه من البسايط التي يقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات
معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما ويعقل من حيث انها واحدة مع ان
ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة
الوهمية لكانت الى اجزاء متشابهة مشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما
ان يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا بل كان يكون كل واحد منهما

بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون مهيته مخالفة لماهية الكل
مباينة الشرط للمشروط والا لم يكن احتياج لاحدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان
من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع
عوارض غريبة عن ذاتها ونحن ناخذها مجردة من اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف ان في
جزء منها بلاغا وكفاية في حفظ مهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا
فيلزم الخلف والتناقض ولئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا
ننقل الكلام الى تلك الخاصة فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما
ان يتعقل ببسايطها او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقل
الى غير النهاية وهو مح او ينتهي الى خاصة بديهية او بسيطة او معقولة ببسايطها فيلزم
انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن التشكيكات ان النقطة عرض غير قابل للقسمة
وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط و
الابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات للجسم فيلزم
انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالهما
فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام
من تلك الحيثية وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق
حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب
جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من
انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث انه
خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح و
ايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم
آخر على نحو ما وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حالة
في جوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ في بعض
مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان

فالوجود

فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة
مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة
في الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلان بعرض
اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية و
اما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو
من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع
الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها سماه
بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبتنى على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول
بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا كلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار
الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان يحصى اما
الآيات الواردة فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى عليه السلام
وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه
عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال عم انا النذير العريان وهذا اشارة الى
تجرد النفس من علائق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه فقال من راني فقد راى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس المناسبة
ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عم معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة
هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناها في
موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم عم على صورة الرحمن وعنه ايضا ما خلق
الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبية باعتبار كون
تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبريا عن شوب القوة وان كان اطلاق
لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت مما ينبو عنه الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة
الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة
لا يطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء عقل عقلت وجان جانست او

انجه زور برزاست آنست او   وقال ايضا عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
فهذه الاحاديث مما يؤذن لشرف النفس وقربها من مباديها قربا بالذات والصفات مجردا عن
علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت لا يصعد
الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال
ابو يزيد طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام و
قال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمي الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس
التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم يبلغ اهليتها الى مقام
ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة
في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه
المكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كاين باين اي النفس موجودة في
مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلايق المتنزهين
من العوايق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اسد
واشد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس ومهيتها وغرايب
آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابيات المناهين ولا تظنن
انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب
للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا يجب ان يكتفي النفس بعض الخطابيات الاقناعية لان
يهبه المبدء الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار اليه بقوله ويقول ايضا ان التعقل اي
تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف البدن
عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة
هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف
البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن ساير التعقلات
والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيها نقيض التالي وهو

سالبة

سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة
جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها
ليس بالآلة لكان وجود كلالها من تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكن
وجود كلالها من تعقلها بالآلة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج و
توضيح هذا ان وجود الفعل للشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما
عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن
فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس
الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن
تقدمه فانهم قالوا بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من
ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام وفي رواية باربعة آلاف عام ويوافق
مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم
ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا
كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة
لا جايز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول
حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها وبجواز كونه حدا للبعض
ورسما للآخر وبجواز كون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت
متخالفة الحقايق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس
بالمهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون
الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما يلحق الشيء من المبدء الفياض
بسبب القوابل لان الماهية لا يلحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل
للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل
للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان

لما في تعقلها كلالا لكن ليس كلما
يعرض للآلة كلال يعرض النفس في
تعقلها كلال ينتج ان تعقلها
ليس بآلة بدنية واذا قيل عليها
انه لو كان عدم كلال النفس صح

في ان النفوس حادثة

لا يمكن ان يكون في ذات الشيء الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها
جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما تبين من مباحث الهيولى مع انها
بسيطة هف فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيما مضى ظاهرة لانه
يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان مزدوجة و
الحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على
حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم
اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول
كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة [illegible]
من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان تتخصص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول بعدم
تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب
الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل
الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس
ذكر في الهيات الاشارات ان كل ماله حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما
لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض
الاكابر بانه ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نسلم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا
بهذا المعنى كيف وقد ذهب الفور الى تجرد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم و
الكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك
لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متخصصة
بتلك المحال اقول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي

بان

بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة
قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد
يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل
بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه
ونوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق هيولاها
الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد والشخص واحد
فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصاتها وهو ممنوع بل عوارض لشخص
واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر
عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ
ان الواحد النوعي تعينه اما بمهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم
الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق
وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص للتشخص بذلك
العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا للتشخص المحل فبقي ان يكون محل
ذلك التشخص هو الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم
من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر
الافراد او المواد الاولى فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما
في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها
وما اعتذر بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لابهامها فانها لما كانت في
ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس فقد
علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام
الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء

ينتقض

للمتشخص

بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض
على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون
لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى وبان مادة المتكثر لما كانت متكثرة فينقل الكلام
الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانها ان كانت هيوليات
الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها وان لم يكن متخالفة
الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فيقول تشخصاتها بفواعلها
وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان
التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل من وجوه
الاول في قوله اذا جاز في نوع آه فان قياس ساير الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح
لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان
يرجع اليها وهي القابلة للانفصالات والتعددات ولزوالها ايضا بخلاف غيرها مما يتعدم
عند عروض الانفصال والاتصال او طرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية
ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ للمحقق
الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر كما ينادي عليه كلامه وبعد
تحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والتشخص من الماء واحدا لا يلزم ان
معروض السواد من المايين معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا ان عند قول الحكماء كل
حادث زماني يحتاج الى مادة ان المادة القاعدة منقوضة بالنفس الانسانية على مذهب
ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان
المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد
الشيء للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانساني
لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث

هو

هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر يكون مبدء التدابير الانسية والافاعيل
البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركا للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض
عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه
فالبدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده
الخاص امرا ماديا وجود المبدء الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا
باعتبارين كما مر فكذلك يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية
فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من
حيث الذات والحقيقة فنها وجودها بجود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية
استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض
فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار مع وضوحه لا تخ
عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف وليكن
هذا آخر شرحنا القسم الطبيعي فلنشرع بعده القسم الالهي مستعينين بواهب الجود والعدل
مصلين على النبي والآل والحمد لله رب العالمين القسم الثالث في الالهي الالهي بالمعنى الاعم التي
موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير
وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف
بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه
النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخيرها الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات فلكونه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او
طبيعيا بل لانه موجود فهو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء
التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات والطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض
ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلاجرم موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما
بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول
من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية

موضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن
احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه
مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمنا ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة
في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة او لا
والثاني اما واجب او لا رتب المص القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام
الثلثة للموجود الغير المفتقرة الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف
عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في
تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا ينقسم المهية اليها بحسب الوجود وفسروا الامور العامة
تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم
المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه
الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب
الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشموله الاحوال
المختصة بقيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني
بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة
فالامكان مع الوجوب ليس من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة
والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع
الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها
مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة
بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها

ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل
بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير
ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض
الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان
يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها او بملاحظة هذه الحيثية
في الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما
عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم وسبب ذلك
ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول
الذي يلحق الشيء لذاته اطاليسوا وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال
التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص ببعض انواع
موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من
العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما
لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا النوع من العرض
الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول
المسئلة كما فرقوا بين موضوعهما بان محمول العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد
الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع
الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك
الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات
الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض
اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له نعم
كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا
ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا
ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء

الخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهو مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية لم ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان الاخص لشيء لا بد ان اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء للخط والمساواة اي التناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المتردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول فصل في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما الفرد في نفس الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فحاول المعلم النبيه على ان هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس يطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اي متخصصا بتخصصه لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة مختصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصور الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فان الانسانية في فوق زيد لو تخصصت بتخصص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة اما من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذات ماهية او حقيقة متأصلة في الوجود فهي بوجودها كوجود الاظلال المفتقرة للارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت عليها او

في الكلي والجزئي

او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي المحلول لانها فيتحقق ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق على الكيفية التي تحصل في العقل وهي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني بمعنى الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان للاشياء نحوا من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس مخصوصة كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بتشخصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية اللاحقة لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع عن الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا عليها لكان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيته كتشخص الواجب

الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على مهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة بماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان سئلت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص للشيء كما حققناه في موضعه سواء كانت عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المتكثر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدير قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والجواب المتخصص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصوره لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما عرفت اي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما افاده بعض المدققين من ان تشخص كل شيء بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا ينازع المهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد

لما مر ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية ٣٣٢

وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في النحو الذي هو قيد للتشخص لا فاعله وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشيء قد يكون بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان المهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجودها الا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه مقتض فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيحمل على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع متخصصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة متخصصة ولهذا احكم حيث راى ان الوضع مع الزمان متبدل لا مع بقاء التشخص بان المتخصص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده والا ان مراده من المتخصص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد بقي على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليس له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبم امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في

في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا اشد بيانا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هوية المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الا مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع من وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه انما يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه

فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المص اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد

يكون بالعدد اي بالشخص وحينئذ اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ولا يسمونه الناس غير واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ابدا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول فهو الواحد الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف والحمل وحيثما ادى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل عن وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس يبعد ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه له في انها قسم من اقسام التقابل اولا اورد هداية لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والمكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة هذا لادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا الازواج ابوة زيد وبنوته الموجودين فيه لانهما ليسا متضايفين لجواز

تعقل احدهما الا بالقياس الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم

واقسامه اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون

وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيها المضافان وهما موجودان بل وجوديان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مط وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في المتضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمها عن الامرد وكل منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني لعموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا من التضاد ومن الملكة والعدم على التفسير الاخص مدفوع بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين

بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة
المذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم
اعني ما يوجب فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد
فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان
غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره
فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا امثال
ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط
تضاد حقيقي كتقابل الملكة والعدم الاطراف بيان ذلك ان كل واحد مرتبة من السواد يشتمل
على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية هي
بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في
الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر
فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا
تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مما نسبته الى سواد دونه في المرتبة او الى
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد
لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل
بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض
فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتين الخلاف
والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها
المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا
ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس
وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية
او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا
اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في

شيء منهما صدقا ولا صدق على شيء فان حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان ايجابا
لتحصيله واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ممتنع وقد
ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه ولا وجودا لغيره
انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا
دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق
النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب
اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار
العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فلوحظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود
لقابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في
تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها
منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصل في المتقدم و
المتأخر المتقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري
وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع
بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني اما ان يكون
محتاجا اليه المتأخر او لا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي او لا وهو الطبعي و
الثاني اما ان يعتبر فيه مبدء يكون القرب منه تقدما وهو الرتبي او لا وهو الشرفي وهذا
انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو
ان لا يجتمع المتقدم مع المتأخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض و
كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني

المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتأخر الا وهو موجود معه او
قبله ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق
على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتأخر ولا
يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير
مؤثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل
المستجمع لشرائط التأثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد
وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل الغير
المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا والثالث
المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الحسن والدناءة
مندرج في هذا القسم والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء محدود
او كان نفس المبدء المحدود سواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه كترتب
الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب
الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم
او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من
العلاقة العقلية بين المهيّة والمستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس
العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا
في الزمان اعلم ان ههنا قسما آخر من التقدم وهو ما يجب بالماهية كتقدم مقومات الماهية
عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل يجب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يقال
انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه
الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما هو بالمهية قدر مشترك وهو كون
الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة
لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية ليحصر التقدم
في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا كذلك

لاجلها يجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه
والنكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة
والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك
المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك
الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه
وتعدده يختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني
التي فيها التقدم فكان ملاك التقدم في الطبعي والعلي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك
في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتأخر ولا يكون
حاصلا للمتأخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم
الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان
المع والمعلول وجوب وجوده حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك
التقدم في ما يكون بحسب الماهية كان الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم يخالف التقدمين
الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومه فان مهية الجنس تحصلت في مرتبة لم
يحصل في تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا وقد يحصل
تلك معها وقبلها فيكون الجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود
فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد وهو التقدم الذاتي
اعم من ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه
الذي هو المهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية
عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التأثير والتأثر في اصل المهية
ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر
بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الادنى ظلال لجواهر العالم
الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى و
الصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا المهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما

على حمله على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى
فانها هيولى مفتقرة الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى
جزئيه اقول ـــــ ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك
في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود
امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول
وفي الثاني رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم
الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن
الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك
وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه
كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم آخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين
ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء
كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين
الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية
غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد و
نسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام
الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم
من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا
التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال ـــــ خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم الكبير القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس
كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر
اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة

لذلك

في القديم والحادث

لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني فصل
في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك
لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية
لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل
ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم والقديم
بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة
واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم
والحدوث الزمانيين فما ظنك بإله الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل
ليس عند ربك صباح ولا مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا
من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كا
لممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا
ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد
يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى آخر اضافي فيقال القديم للشيء الذي هو
اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر
القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا
فيه واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو
مسبوق بمادة وهي هاهنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما
ان يكون عرضا او صورة او نفسا او مادة وهذا ظ من مفهوم الحادث الزماني وبيان
الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده
ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير
ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
هف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة
للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت

وان كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات التي يتصف بها الاشياء
في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين
قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هف فثبت ان للامكان نحوا
من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها
للحوادث وعلى ما قررنا كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود
بحسب ماهياتها فاقبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكاناتها قائمة بمحل آخر
غيرها فكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في
مرتبة ماهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا
ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان
صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع
بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة توجب الاتصاف به في الواقع وحاصل
الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببهما الذات الموصوفة
بهما بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل
مغاير يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك
بان الامكان في المفارقات بمعنى آخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما
نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح
اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما
ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت علتها فاسد
بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات
واما ثالثا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول لان الشيء يجب وجوده بوجود علته
ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت
العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المع على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ

الاشراق

الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب به هاهنا ان القوة في الكائنات ليس معناها الامكان
الذي هو قسيم ضروري الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على
الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة
لا يتقدمها استعداد اصلا اقول ـــــ هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها
على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى
الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها التام
الغني بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ
في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الممكنات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان
حامل الامكان في المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي يحللها العقل الموجود
البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه قبل وجوده
شيء آخر غير مهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن كالشخص مادة
سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم مناسبة
ذلك الكائن لصدوره عن المبدء الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها
من دون الاحتياج الى امر آخر يقربها الى مبدعها فهي بمجرد امكاناتها الذاتية ووجود مبدئها
الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها
بل لا بد فيها معه من شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها
بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه
لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه
لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم
معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان
وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين
سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا

للشيء بحسب الخارج وان كان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية
لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت
الشيء اي شيء كان للاخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث
مما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية
خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا من الثبوت الموجب لتحقق
الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا
امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع فلا نم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل
الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي
قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع
له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع
لوجب وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل
يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الى الصورة الحجرية وقال بعض الشارحين معنى قولنا
امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف
ههنا هو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق
بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم
عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول
هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا
ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا و لا
امتناع له ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان
قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم
يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية
انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج فنقض من المحمولات

الذهنية وان اريد تحققه اينما تحقق ثم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان
قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان
الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان
حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود الحادث الا في
غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك
ما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان
الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان
الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون
قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد
ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل و
عدمه بالامكان الذاتي وعدمه اذ يقال لهذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا
يكون المكنة عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به و
استحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباين الذات عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث
اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث تسبقه امكان وجوده وهيولاه
والهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكانه فيصير الهيولى
صورتها وهيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث الا ما له قوة وجود في هيولى وذلك اما ان
يكون مع المادة كالنفس او عن المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة
من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير
فحدوث الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا
يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة
الى المادة في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا

لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهو خلف
قال الشارح الميبدي لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم نجد
دليلا على ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليس باجسام ولا يمكنهم تعميم
الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان
العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث
لا بد له من مادة اقول قد حققنا في بحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة
مطلقا يرجع الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخسة
جوهرها فالعقول القوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة
حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين
الهيولى وحوادث العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صور محضة كما نص
عليه في كتب المعلمين ارسطو وفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا والنجاة والتعليقات
والمبدء والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق
والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية فاستعدادها لتلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها
بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها من حيث الذات وان
كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان
جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا
ريب فيه ولا بطلان يعتريه فصل في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور
تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه للتمكن وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل و
تركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا
ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى الامكان
بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا يجامع الفعل
وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون تهيؤ الشيء واحد دون مقابله

كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون تهيؤ الشيء وضده جميعا و قد يكون في شيء قوة القبول
اخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض و
الهيولى الاولى فيها قوة قبول ساير الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون بعض
بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا
المعنى والاستعداد ان القوة يكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي يكون
بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية
التي اعم من القدرة والايجاب اي مبدء التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله
هي الشيء الذي هو مبدء التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق
من الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدء هنا المبدء الفاعلي اذ القوة بهذا
المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد يكون انفعالية كا
الكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدء للتغير في المحل ابتداء
كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدء له في غير المحل ابتداء
كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدء للتغير في نفسها لكن من جهتين و
لذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدء للتغير في نفسه كمعالجة الانسان
نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة
القابلة التي هي جهة القبول راجعة اليها اذا اتحد موضوع الحيثيتين تختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام
التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشراح والمص لما لم يذكر لها القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل
فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة
من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه
لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة
فيه موجودة والاول باطل والا لاشترك الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود فيها والاول بط
متحصل تحصلا نوعيا لا يتخلف مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما
لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا

لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية او تادي السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او
مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى
الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه والثالث ايضا باطل لان
المفارق نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص
والكلام عائد في المخصص والاقسام جارية فيه وكلها باطلة الا الرابع كما مر فاذن هو اي
ما صدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيها اي في ذلك الجسم وهو المط فصل
في العلة والمع العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو
وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع
بعدمه وقد لا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها
على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما قوله بين
لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض اقسام العلة
فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة
اما ان يكون جزء للشيء او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهو الغاية او ما يكون منه الشيء وهو
الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم
العنصر والمادة ايضا تختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات
فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا
وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف بحسب تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها
بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غيرها قادرة موجب لافادة هذه العلة واقامة
الاخرى بها كما علمت في بحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صوريتها بل فاعلية ومن هيهنا يعلم ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل
اذ كما صرح لم ما فيه لا يكون مبدء للصورة لتقدمها عليه بل العرض ليتقومها ولا بالصورة لانها باعتبار
ذاتها انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدء البتة ولكن يكون مبدء

لغيره

الهيئة المركبة او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية
كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة فان
الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل
اذا اخذا مجردا كل منهما عن الآخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة هيهنا
ليس ما يختص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا
مبهمين لا بشرط فهما ليسا بجزئين بل جزئيهما المحدود دون الحد وقد اذ كل منهما ومن النوع
يقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض
بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما من
مصححات المع من حيث هو مع واما انه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي يكون
جزءا من المع لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المع اما بوحدته
او شركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسه او لا الثاني كاللوح للكتابة والاول قد
يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته وجوهره كذلك
الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث تغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الآخر
بنقصانه كالبياض والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على ما كالانجماد حتى يبلغ
الحد حد الحيوان وينقص عن الآخر ما يخت شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل
الهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى
الاولى واما عنصر لبعضه امور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية
فهي التي يكون جزءا من المع لكن يجب بها ان يكون المع موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهي على الاول عرض كالصورة
التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاحهم آخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون
منها وجود المع وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض
اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث

انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد
المنسوب الى سقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة
ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان
معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هيهنا
انكشف ما مر من ان دفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما يجاوره
نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء مما ليس علة بالحقيقة
واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المع كالغرض المط من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان
بالذات لشيئية المع والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة
وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه شك فان من المع ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي
ومنه ما هو صادر من المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا
يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك
كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المتوادة في القياسات فلنورد بيان هذه الامور
في مباحث البحث الاول في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة
كما وقعت اليه الاشارة آنفا فالمبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان يكون في
عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع
هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع
فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة
فنقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان
اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته
وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت
اليه الحركة نفس الغاية المعشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المعشوق حاصلا بعد ما انتهت
اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية للمتحرك فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها
غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدء القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها

بخلاف

بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق
ان يتطابق المبدء الاقرب والمبدأن اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست
عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة الشوق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا تخ اما ان يكون
التخيل وحده هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق و
ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث انها غاية له
ان لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة
الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل ان فعل العبث من دون غاية مط او من دون غاية
هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدءا له بل بالقياس
الى ما هو مبدء له ففي العبث ليس مبدء فكريا لانه فليس فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت
لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلذوق مع تخيل وان لم يكن
ذلك التخيل ثابتا ولم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم
والساهي لا يخ فعلهم من باعث يشوقه من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى
او حرص من القوى الحاسة ان تجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها
والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية
واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني فهذه الافعال الخالية عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا عقليا البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق
زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت
مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس
بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان على وجه يصلح
للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة
لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست

مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة
فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن لم يكن نظام لا يتغير ويهمل ولما كان نظام
الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النمو لضرورة المادة
من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع
وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كان لضرورة المادة
او الشمس اذا بخرت الماء فخلص البخار الى الزمهرير فبرد وصار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق
ان يقع في مصالح فيظن انه الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وهكذا
نقول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او
اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على
الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يشرط ان المادة
في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا
تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع
الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالقياس الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس
الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي
صورة المساوي او الاكثري دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة في الامور الموجودة بالاتفاق
انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدء الجميع والاسباب المكتنفة
بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثور حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي
ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق
بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لا لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية
بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تحقق ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق فلو لم يكونا
لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية لطبيعة او

ارادية

ارادية فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس
الى بعض افرادها فانسب الى اساس فلس او ذبح المليس كلما بطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة
ففي الاول انه اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان
الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعدي الفعل اليها لذاته لا
بجعل جاعل حتى لو فرض كون النفس المختار مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان
يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس
الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج
في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب
الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى او تفكر ابتلد في
صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة
اليد في حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد من هذه الكائنات تارة لعدم
كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط
كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا الشبهة مكانه واما نظام الذبول فهو
ايضا متأد الى الغاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي
في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل
من المدد الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات و
التشوهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادتها الطبيعة الصورة التي
تستحقها ولا تهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن
بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها
غاية واحدة وهي احالة المحرك الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد
والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم

وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر معناه بل السبب قوة ما او اوضاع سماوية يلحقها
قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية
لها غايات دائمية او اكثرية وفي الطبيعة المبحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى
خالية عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا
ينفك عن غاية ومصلحة ولبعض قواه متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها
التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي
الجائع ولو علموا ان خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لا فاعيلنا
عيبا في هذا العالم امور خفية كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الداعي في الافعال ونفي الارادة الجزافية تنقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته
ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها
قولهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما
لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي
الفعل كيف تخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت
حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان
الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في اقتضائهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا
يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء
قبل وجوده ويرجح احد جانبيه امكانه تحصل ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم
على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبته الى امكانية من دون داع ومقتض
لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس
الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان
ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكلما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية

اولى

اولى سوى ذاته اذ الغايات كساير الاسباب تستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته
فان لم تستند في وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو
غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور او التسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية
الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري
وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل صلابة
الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لبقاء
النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا
بد من جسم او كن للقطع ولكن لا لانه كذا بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون
حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية حركتها
ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول
في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص
واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن
ذلك فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كونها الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية
فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة
الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة
فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها
التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لا يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لاجرم
صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات
والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل
الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة

فذلك جايز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية
فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر
في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مساهلات واشياء غير منقحة لا يقنع الا بالكلام المشبع والتحقيق
البالغ فيجب الخوض فيها وبرهنة الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع و
الطاقة وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك
وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها
في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل
ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل
الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فا
لشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة
على الفعل ايضا بل ترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس
الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين
الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل
لرضاء انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل
فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه
الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لا اولوية او طبيعة ارتفاع او انتفاع تعود الى النفس لم يتصور الحركة
الارادية ويمكن الجواب عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم هو المعنى
الاخص اي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل
ولو بحسب الظن اذا لم يكن عابثا بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت
اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدء والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله
تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل
عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف

فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلان يحصل علمه بنظام
الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية
كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي
للمقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة
اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا امارة على ان الفاعل يجب ان يكون
غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان
عين ذات الفاعل او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر
مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور
التي تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه
بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان
وشهدت عقول الفحول واذهان الاكابر الاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على
مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو
الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان
المبدء الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكماله و
متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فالكل منها عشق وشوق اليه ارادة كان
او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت
طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا غرض
لها في ما تحصله من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في
تحريكها المواد هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل بها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس
الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات
من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليه دون

ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر تحقق قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل
ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها
في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في
حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية ولو
كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه
فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا
عنها كذلك قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت مما
هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات يتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي
الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول الاوائل من جهة
كونها علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه
غاية وفائدة تقصده الاشياء وتشتوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي
فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها
عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق على تحصيل ما يفقد منها من الكمالات الثانوية
ليتشبه بمبدءها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت
لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل
به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان
بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا
لوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده الفاعل كحصول
الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفيدت الصحة
من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا للصحة بل انما
يفيدها مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و
القصد مطلقا ما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا
بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلنا نعم ولكنه انما

على سبيل الغلط والخطاء ولان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده
ولكن بحسب مخالطته المواد وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى الغرض الخسيس
يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها
فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الاثار
العجيبة والمنافع الجمة الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر
بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت
عليه المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر
والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس
والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها و
منافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب تعالى وان
لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر
بكثير مما نعلمه ولكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من
المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها
مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل
خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعناية كل علة لما بعدها كما رسمناها هنا
السبيل من انه لا يجوز ان تفعل علة لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد
فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس
والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها
ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الترشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب كذلك مقصود
ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة الله تعالى
والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخود شدله
الد الاهوست غافل بكمان كرد شمغستا وياد وست دريا بحيط خويش موجي دارد
خس بندارد وكراين كشاكش با اوست فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء

كالخير وكالحصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاوفق فهذه اللوازم هي غايات عرضية
ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا
لا عرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها
التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها الطبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يوجد اليه فكيف
نفي الشعور عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في
افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا اخيرا فلا بد من الثبوت
اولا وهو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في
القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم فان قلت فيستدل من
جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية
على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت
افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية ونهاية سواء كان
مع الروية او بدونها هذا وقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه
ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل و
العلة الغائية والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب
الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه
الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون
مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو
آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني
قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه غاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه
الفاعل والعلة الغائية لموجودا كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت
الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة لذلك
بنا العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المصح

ذكر من احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها
اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة
لشيء كانت ذاته علة محضة لذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها
من حيث هي بل بصفة زائدة او شرطا او غاية او وقتا او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا
فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس
ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان للناس شيئين يتجوهر
باحدهما وهو النطق ويكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال
ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر
عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر و
هذا القدر كاف في المط على ما حققناه ولا حاجة الى قوله مجموع هذين المفهومين او احدهما
ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين
كان الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض
خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما
فينتهي لا محة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل ان يقال
كلاهما خارجان او داخلان او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين
والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس
التركيب ومن الثالث ان يكون لامر بسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع التسلسل والتركيب و
اياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد
شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المع فانه لا بد ان يكون
للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المع المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور
ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المع وذلك لضيق الكلام عما هو المراد
حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص يراد مناط وتعلق بالمع المخصوص
ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المع المتقدم على الاضافة العارضة لهما وح يندفع الاعتراض

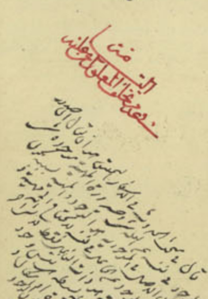
على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون
معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل
واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له
منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها
فانه اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته ح بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا
لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتم ذلك
لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المع وكلامنا فيه لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض
شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء
كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام
القعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم
ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات
مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه بتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذا الاتصاف مفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف المصدر
بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم
تعدد الخصوصية بل لم يجز فحينئذ نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات
العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها
فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك
بل قد يكون ذلك ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه
البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا لكان مصدرا لا
ولما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور
ا الا صدور ا لا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة

فكون

فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا ايضا قالوه والشيخ قد
نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر بابحرة وليس فيه رايحة
هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان
قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه
على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعلم المنطق وتعلم ليكون له آلة عاصمة لذهنه
من الغلط ثم لما جاء الى المط الاشرف اعرض عن استعماله في الغلط الذي يضحك منه الصبيان
اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد و
كونه مصدرا لشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء
ارسطاطاليس وهو واصغر ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ
الرئيس فاضل الفلاسفة ليس ذلك منه عيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية
بالمعنى المذكور نفس هوية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط
الحقيقي مصدر ا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته
فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدور ا
فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له
الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو
لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من
حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان
من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في
التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانه منقوض باجتماع كل مفهومين متنافيين
كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم
كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان نقايض المعاني المصدرية
والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما

انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره
كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من الاصدور
واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لاضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا
الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير الحدق
والذكي المحقق ان هذا غير وارد على ما حررناه وحققناه بان الصدور من انه ليس المراد منه
المعنى الاضافي بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورض المجهات
المذكورات بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله مهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا
وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا اجيب بانا لا
نم كون الوجود مع المهية متعددا بحسب الخارج لما حقق من ان زيادته عليها في التصور فقط
ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف
المهية به واما على راي الرواقيين فهو المهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المع الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية
ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر دون
غيرها في المتواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع مع وحدته
بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات
ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى
مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل
مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما
يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان
المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء الس

مسلوبا



اعلم انا اذا نظرنا الى الوحدة فلا تصدر والا صار تعدد فيها الوحدة الوحدة الماخوذة والماخوذ معها والاثنوة اذ ليس هنا التكرار الوحدة لا بشرط التي هي والحضور والتكرار في الحضور ... وان نظرنا الى تعينه فالوحدتان الماخوذتان مع الوحدة المعينة ... لها في رسم الاثنوتين ... بحسب الحيثية ... وان لوحظ وجودها باعتبار المعقل فله جهات كثيرة فباعتبار ... الاقطار كثيرة ... للنهايات الكثيرة

مسلوبا والاضافة مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث
ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدء محاذياته للنقط المعروضة على المحيط والجواب
ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا للشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين
اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع
فيه ولو سلم فمحاذاة النقطتين باختلاف الحيثيات ظاهر لا دفع له الرابع ان الوحدة المعينة
اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت
الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين
اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن منه لا ينبغي الاشتغال
بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون فائدة فان فالها اما ان لا يقدر
على ادراك كون البسيط بجهته بساطته فاعلا للشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب عليه
طبعه الجدال والمراء حبا للترفع والرياسة وانكارا للفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة
الثانية ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني
تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد بالامر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول
فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة
لانا نقول ان الامكان ماخوذ في جانب المع لانه من مصححات المعلولية فما لم ناخذ شيئا ممكنا
لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة فان اجزاء المع اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول
الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب مهيته
بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك
ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المع والامكان منتزع منه كالشيئية ونظائرها الا الذات
وصف الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة
لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب
الوجود ح فاما ان يمتنع الوجود وهو ح والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة او
ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوي جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما لا معه

مع ان جميعها معتبرة في المع بمعنى ان ما لا يكون
شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة

فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا
حاصلة هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب فهو يستلزم مرجوحية
مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا
فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة
وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا
فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع
في صورة التساوي قلنا اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود و
العدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها
الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب المهية الامكانية
اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للمهية اي لا استحقاقيتها
للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست صفة ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة
الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب
نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة
من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع
النقض لان مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف
الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم
يقع مع كونه جائزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول
يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمع هو الوجوب بالغير فلا ينافي
الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا
يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا مهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود و
الا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين
وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسمته عليه بالشرائط فان كلا من الواجب با

بالذات

بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجبا ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه
اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على
اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل
كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم وجد
فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين
جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم
هف فاذن تفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي
هو مح فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال انما المستحيل تحصيل الحاصل
بتحصيل آخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما ايقنت ان كلما وجدت العلة
بجميع جهات التاثير وجد المع ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المع انتفت العلة
اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه
الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها
وجوده وبعدمها عدمه اما عدم السابق فبعدمها السابق واما عدم اللاحق فبعدمها
اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الجهات
او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المع فليس المراد
منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي
نشا من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن يبقى بعد
الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
فان البناء حركاته علة الحركات للبنات وانتهاء تلك الحركات علة الاجتماع مادة وذلك الاجتماع
علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع
وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصييره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور
وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول
السخونة في الماء استحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وتدبيرها على

ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة و
كيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار اخرى بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل نوع متفق الافراد
في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة من النوع فقد ثبت ان العلل السابقة
ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء
الوجود ومفيده كما في عرفنا الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد
وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود
لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة الوجود شيء
لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد
اليها لوصحت فهي بكون لامداد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرائط ومعدات
ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا
يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة
لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه
راي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى
والفيض كله من عنده وهذه الوسايط وان كانت عقولا فعالة كالاعدادات والشروط
التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما
استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا
اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون
العدم جزء علة الوجود وهو ممتنع وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد عليه امور
احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل
اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في
الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه سلمنا كون الامكان

صفة

صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا لا بحيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له
في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد
الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز
ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان تكون المادة هي
الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا انتقضت قاعدتهم
في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين المخلص من
وساطة الامكان وثالثها ان الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات
الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا و
خصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذات
المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة
الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره
صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود
الاول وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة
الواجبية لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال
النور الناقص بالتاثير في شهود نور قهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار
هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق والمطلق مع الواسطة
ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة
عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد الاشراقية لكن بحسب ظاهر
الامر انما لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اثناء المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله
وبرحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية
فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء سار فيه اي منعتما
باختصاصه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد

فصلنا الكلام في تفصيل الحلول فذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا
لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فليسمى المحل هيولى و
الحال صورة او بالعكس فيكون المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود
اندفع ما قال الشارح الميبدي المناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى
والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل
كالعرض من الحال ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية
ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني
عن الحال كما خرج من التقسيم في بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان
الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة كما سيجيء
اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامهما الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية وكون الهيولى و
الصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان
يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف انحاء القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر
هو المهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة
في معاني كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان
وفي الحقيقة وفي الغرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها
الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى تمييزه عن المشاركات فيما وضع
لاجله لفظة في كالشيوع والجامعة بالكلية لا اخراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان
عن الكائن في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر وداخلا في العرض عند من لم يذكر
ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم
خروج الكائن في المكان والخصيصة عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن
ما ذكر من القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية لانه غير محتاج الى قيد معنوي بل
اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر

الجوهر

العرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى في الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء
لكانت هذه القيود مميزات لذي الموضوع عن المشاركات فاما لا بد يجمع الكل الاشتمال و
الاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة الى الظرفية
ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء في الحركة وكون الحركة في
الشيء وقع اي حين ايراد لفظ المهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود مهية
اذ المراد بالمهية ما يكون غير الوجود او ما يؤخذ الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور
المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من
الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء في الذهن
دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا
اعراضا فقط موجودة بوجود خارجي كساير الاعراض القائمة بالنفس واما العرض فهو الموجود
في الموضوع قيل الانسان يقال هو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم
كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا او عرضا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون شيء واحد
جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق
احدهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه فكما ان
الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين و
غيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات و
متحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فكيف يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض
فيكون شيء واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل مهية الجوهر في الذهن من دون
انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند من غير ادتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من
ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك
في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ
على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة
انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع

بتاثره بكيفية نفسانية هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه
الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة
لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق
العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة
فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية
كما لا يخفى على المتتبع والحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه
كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه
الابيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات ولكن كون الجوهر ذاتيا
له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الوجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية
العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد
بان يتحد مع بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه منكمما متشكلا متحيزا
وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم
فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة
اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من
حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها
كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم
والكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض
فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقته ولا
يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث
حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة
من مقولتين وكذا سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع
الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمها في العقل عند تعقلها
كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف انما بالذات



لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن من تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من
حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني
تبعا للعبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض امر واحد بالذات تختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة و
الفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة سائر الاشكالات
بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا
عرضيا فتلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقا او من
بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اي بجوهر اخر بحيث يتحصل
منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار
كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة بالشرط
المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك
فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل
وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير
معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام
فالاولى في التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزئه او خارج عنه
مفارق له والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها
علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار وجزءاه الحال والمحل هما الصورة
نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزءاه من اجزائها هذا على قاعدة
من يرى ان للجسم صورة جسمية واخرى طبيعية فيل حصر الجوهر في الخمسة منتقض بالمكان عند
القائل بكونه بعدا مجردا او جوهرا اقول القائل به لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها لا يقول
بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ
لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل و
ليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها اذ

تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون النفس مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها لان ويلزم
انقسام الحال بانقسام المحل هف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال
انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية
من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية
الا للبعض ما تحته وهو لا يستلزم المط من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلام من قال
ان نقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها عن
النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضنا بسيطة هف فاذن
الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان
كانت الماهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت
فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج
الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد
فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر
صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه
على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به
القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات
بل سائر الاجناس مط لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة
وهو الوجه الذي يحل به العقدة ومن اراد فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم
ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان
الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم
خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى ان اندراجها
تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع

تحت جنسها لا يقال عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا
تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا لا نسلم
ذلك فان الماهية البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من
المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج
تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء
ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي
جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد
جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته
فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان
يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها
ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها
موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول
كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار
اخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كان يجب
ذاتها جوهرا ويجب بنفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما لم يكن يجب كونها جزءا
الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر
الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم
صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا الجسم بالمعنى الذي هو به جنس
غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء
وكونها جزء حقيقة شيء آخر لا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث
يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقضي عما ذكره السيد الشريف في حواشي

حكمة العين بقوله اما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد تبين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انما هو بمجرد الكمال بعضها والنقص الآخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجودها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فان لها نفعا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك تتعرض لك في تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها واسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها انما يكون في مرتبة متأخرة في الوجود كالجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاته عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساويا لها فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في حد ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في ذاته فقد تبين وتحقق ما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنف ولا يظن احد ان هذا مناف لما بيناه في مباحث الصورة النوعية من اثبات الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسمات بالمقولات فتسعة كما هو المشهور وادبعة عند



صاحب

صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجود الا بل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تم هذه الاشياء ليست باجناس عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة ما استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي هي المشتركة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهيتها العرضية فما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور ولا يقال انكم قد بينتم ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا تقبله غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي والانقسام بالفعل لا تقبله الا المادة وان كان المقدار مهيئا له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فبقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم

مع ما يتابع قبله الكم لذاته لانا نقول التجزيع

بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك تتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساويا النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون الآخر والآن لا يكون الا واحدا كلا من الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والا كانت اجزاء الاحدود افلزم ان يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالحدود يجب ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد اما باعتبار انواعه او بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع آخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتج بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول بعينه مع قطع النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكميتين فالمساوات والتفاوت في كفتي الميزان يرجع الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة حركة والى متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب تفصيل المعاني المتصل والغرض ههنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين

زائدين

زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا في صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر في ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا وايضا فالكلام عائد ولزم الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه فار الذات اي ذي وضع ثابت اجزاء مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة والمقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة يوجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع آخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها او لو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي الموسوم بانه طول وعرض وعمق وهو تام المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاحكام اعظم ما يشتمل عليها وغيره والى متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج لكان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقدم في بحث الحركة ما ينبغي بدفع هذه الشبهة واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على بسائطها وقد تطلق على المركب منها وموضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لا يقال الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة

الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب يصير ذاتا احدية لها وحدة طبيعية يستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بحسب الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كلما يعرضه الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا كان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرضه المضاف فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي جنس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها اشد شبها بمقولة ان ينفعل ولا ستتباعها كثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع مهيته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها وزن و يحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس من فرسها بالمختصة بذوات الانفس خطا وعبر عنها الامام بالكيفيات والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات مشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كنظيريهما من

المحسوسة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقان كالنظيرين في المحسوسة وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم المتبحر والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها يكون عدمية و العدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني لتكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا ضعف قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا على قياس الكيميا والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشاة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل وهي باقية الا انه لما لم يتيسر في النشاة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقائها معا بل لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكان ان ملكة العلم اشرف من صورة صورة في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيئا شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة او نحو القبول والانفعال فتسمى وهنا طبيعيا كاللين والمراضية تبع المصنف الامام في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال الجسم اللين هو الذي يتغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا و الاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية

والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحسوس في الزق المنفوخ ولا صلابة والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للسطح والجرم وطيرد المكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان للسطوح والاجسام حدودا وهي ليس نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرائط واسباب خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته لا يتم الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود اذ الحاصل في الحدود ليس الا التقارب او التضايق او غيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف من الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض فمهيته وشكله او وصفه كما كانت لا تتبدل ولو كانت جواهر وجب ان تتعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تعدم مع مفارقة الصور النوعية واما الثالث فلوجوه منها

ان الاجسام قد يتوافق في الشكل ويتخالف في اللون وساير الكيفيات الحسية وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا ادرك شيء من بعيد عرف انه حار او بارد او حلو ومر وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض و اما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال المختلفة في جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك وليكن هذا ضابطا عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير جوابا هو فيها فهي لاحقة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى الدائرة قد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة ولاثبات الدائرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهي المقادير الجسمانية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدء القريب كما علمت لاثار الجسم ومن المبدء الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف فاذا تحقق الكرة فعند قطعه يظهر وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع خط

بخط وكونه حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح الصدد الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين و
هو ظاهر اقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك
مع تعدد الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما
في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها
واما المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان
بالعرض واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون آخر واعلم ان كون الشيء في المكان او الزمان
ليس كون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون اولا ثم تعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود
الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه
في الزمان ايضا وجوده فكان لشيء واحد وجودات كثيرة قيل كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده
لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس
وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان
اوالزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة يحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان
كما فعله المصنف فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان اوالزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض
في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل جواز
عود ذي الوضع مكانه ثم اذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة
فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة
كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفها به
بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي ماهيته معقولة بالقياس
اليها ليخرج اللوازم البينة والاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف
للتنبيه والا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
من قوله ان المضاف هو الذي وجوده هو انه مضاف واعترض عن لزوم الدور بان المضاف

الذي اخذ في التعريف غير المضاف الموسوم لان الرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب و
هو اشهر من المضاف البسيط وغير ماهية والمضاف كثيرة من الاعراض علمنا ان المركب منه فيه
جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقته
الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه في باب الكيف كالمساواة والمشابهة كما في المطارحات فانهما مضافان
بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية وينبغي الفرق
بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف
حقيقته ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا حقيقيا فلا محالة تحصله
تنوعه ليس الا بغيره وهذا يفهم على [illegible] وجهين احدهما ان يكون الملحوق خلا
وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل الى الجنس ليس بهذه
المثابة والثاني ان توخذ الاضافة مقرونها امر خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة معه
يكون كعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران
فصل السواد به فان ماهيته لما لم يكن ماهية لحوقية وان كان وجوده كلا فلا يحتاج في
تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل لحوقي اذ له ماهية متقررة في نفسها فا
لمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من
المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع
منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم
قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم فانهما
والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكيفية
والكمية فالمفروض ليسا اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة
بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون
فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة الى الكيفية اوالى الكمية لا نفس الكيفية والكمية
فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب
اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس في صدقه عليه بوجه وليست لها ماهية متاصلة

ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات كالمضاف ولا عبرة على ما مر في تحقيق
الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بتعلقه من الكيف
والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين
الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام فتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها
بل اسباب وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصنفها كابوة الرجل العادل ومنه ما تخصصها
كجوار زيد لعمرو ولا يكفي في تخصص الاضافة تخصص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل الجوار صدقه
على كثيرين بل يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج
الى تعيين داريهما مع تعينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متعاكسين راسا براس كالاخوة
وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون بحد ما كما في الضعف والنصف
وقد لا يكون كما في الزايد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام
الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم
المعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية الشهودية فان الاتصاف
بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفا يكاد يكون
المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من
القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر و
الغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه
ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديره وتحديده
هذه عبارته ويختص المضاف من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول و
للجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى كالمقدم وللوضع كالا
انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها
اضافة فاضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل معلولة من هذا القبيل
ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاه في الابهام والتحصل والعموم والخصوص والنوع والتشخص

القوة

والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف
المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وتحدد الابناء يوجب تعدد الاباء
فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو لا كثيرة من حيث الوصف وان كان
بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث هو ابوة وان كان موجودا في ذاته وباعتبار
اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما
يكون بين مفهوميهما ومفهوما المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين
الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما
بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما
يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كما للحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية بقوله وينتقل
بانتقاله يخرج مقولة الاين لكون الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتقمصا
وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه
طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد
وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه
المقولة حق المعرفة وقال في الشفا لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك
فليتامل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل
الشيء على الجسم لان الاشكال بهذه الحالة وهي من مقولة الكيف وانما عنه المحشي قدس سره بانه لا
ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر
هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لساير المقادير عن التعريف وان اريد
بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا
بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها
الى الامور الخارجة عنها او الداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري
فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسبة التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف

ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق يتغير الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط في الاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كالانتكاس وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حال يحصل للشيء بحسب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وح يلزم التسلسل في امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح الصحايف بان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل عن حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه قد قال الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناها على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تأثير وتأثر آخر على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتم فالحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة من الطبيعة

في الفعل

في الانفعال

اوغيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من الثابت لذاته وبهذا حكموا بان الباري تعالى لعله الحصول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره ينسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله خلل في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة وساير الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظايرهما فعلمنا ان عدم دخولها تحت المقولات لا يقدح حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضوع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعكس بعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كانا من الفصول المنوعة لامر مبهم ليس له تحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمنا ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس فلا تضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القارة من المتصلات لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة بينها لوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احدهما من الكيفيات في الكميات والثانية عكسه ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان

من مقولة المضاف والمتضادان وان عرضت لهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يحصل يعقل كل منهما الا بالاضافة وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف ففي الظاهر وقوع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعداديات من المصحاحية والممراضية دون بعض آخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها المضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالانسان القائم الذي راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد يفعل وينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض تارة ويسود اخرى ويحلو تارة ويسخن اخرى ولا ايضا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال لانه قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعضها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا

ای الموضوع سقعد و مستضاد

واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو مح واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم اذ الفرق بينهما لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا فان الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء آخر لم تبق الكمية الاولى بل يحصل مقدار آخر فالشخص الواحد من الكميات لا يزاد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والتنقص في احدهما وعدم وقوعهما في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا الطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه ولان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزائد والناقص يمكن ان يشار الى مثل حاصل وقدر ابدا والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط

الفصير لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد تبين انه
لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان و
من المقولات التي يقبل الاشتداد والتنضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيئا تم فوقية من
شيئ وليس ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن
الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع الاشتداد ومقابله
كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف
فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما
هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر
لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان هاتين المقولتين
لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او
الكم او غيرهما قد يزداد شدة وسرعة اذ يأخذ تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون
سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا
السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات
متعددة في كل سلوك يوجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان
الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا
الا كان اصل السلوك تدريجيا الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من
فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال
المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف
ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي
اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من الوجودات الممكنات
عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه
هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث
هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل

العدم

العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة
المتعالية وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه الخ واستحالة
اللازم توجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله
لان الموجودات باسرها حينئذ جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة
لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك
الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيئ على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم
الشيئ على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو
بانفراده علة الجملة بل هو مع علة البعض الآخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة
الجملة بعض اجزائه لزم منه تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا
ابحاث الاول انا لا نم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة
حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها
مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشرية انما هي بالقياس الى غيرها
اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا
اندفع اشكال لزوم كون الشيئ علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم
اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها
العلة التامة فيختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف
على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل
في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم
فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيئ وضموها الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون
احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيئ لا يتوقف عليه ذلك الشيئ واما
الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر آخر سواء كان
ذلك الامر الآخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته
الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شيئ اما نفس ذاته او شيئ يكون مستندا الى ذاته

اما ابتداء او بواسطة فان اريد يكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من
الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول
الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكنه
لا يكفي بمرافقة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الآخر اليه فيلزم توقفه
على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوجد مجملا
وقد يوجد مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار
الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم
معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب
ومعلوله اذا اخذا معا فهو معلول واذا اخذا لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام
اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع المأخوذ بهذا الاعتبار
لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والآخر ممكن بذاته وفيه نظر
اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس
الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت
بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيئ لا يدخل في الآخر فلا يمكن كون احدهما موجودا
محتاجا الى العلة دون الآخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت
في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما هو بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي
اذا كان المحمول في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول ان فرض
الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على
البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري
ووحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر
فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير
موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى العلة البحث الثاني سلمنا ان جملة
الموجودات باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها

ومنها

ومنها ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف أ على ب وب على ج وج
على د كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا
وجزؤه وهو ما فوق أ الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة
للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها
معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول الاخير فلا بد في الدليل المذكور
من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام
المص بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات
باسرها سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن
جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من
ذلك ان لا يكون شيئ منها مستندا الى سبب وذلك محال لان سبب الممكن ما لم يجب وجوده
ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية
يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو
لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جوازه العدم في نفس الامر فهو غير مسلم
لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده لعلته وامتنع بها عدمه
لانا نقول المراد هو الثاني في قوله كل منها وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة
صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب
المعلول لجواز انتفائه وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول
جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدم في ضمن عدم الكل وهذا الطور
من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الادلة
التي لا يبتني على ابطال التسلسل على هذا المطلب على ما قرره بعض اهل الحق بقوله على
تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم ان لا يوجد شيئ منها وان تحقق موجود ما يتوقف على
هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف
ايضا على تحقق موجود ما لان الشيئ ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور

تم والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه
ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود
معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عنه بعض
الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث مهيته
عن وجود المعروض المنعوت تاخرا ابتدائيا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة
الوجود الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها
كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين
فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده
اقول ولي فيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف
طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف
اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين في صورة
التسم بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث مهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى وكذلك
وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما ذكره
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان
الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا اعتبر الابتداء من
احد الطرفين والا التوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر
اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدء
بالاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب
احسنت يا علامة العلماء فيما يسئل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا
توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده اليه كان الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل انما
يتسلسلان والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على
المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدء دون النطفة انه لم يكن يقرء في الكتب
الالهية خلق آدم عليه السلام واذا كان المبدء بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس والاشجار كاملين

والاشجار او لا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك
الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من
الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذلك
اذا ثبت احتياج كل واحد من آحاد الايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجاد
اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون جميع
افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنهما شيء مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل
لا محالة وبما ذكرنا يمكن تتميم دليل آخر له س تن في هذا المسلك وهو قوله ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى
بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس
قد وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم في
الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة
الطبيعيين المشار اليهما في القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي التي اشير
اليها في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقهم الاستدلال على
ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي وجودا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم
الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد
من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسايط العنصرية ثم
المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب حتى انهم
لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته
وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان طريقهم اشرف واحكم من طريقة
غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام ولوازمها على وجود الحق تعالى ثم باحوال الخليقة
كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من حيث
الانظار بعين الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتاله يعدو من المعقول الى

المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما تدري نفس باي ارض تموت

فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هي الحيوان الناطق
ووجود هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين مهيته كان زايدا على حقيقته
لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء ولو كان زايدا
عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث
هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب
ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من موثر وذلك المؤثر ان كان
نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة
للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود
ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر
غير تلك المهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج
على الواجب تعالى مح وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على
ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك منه او امكانه
في نفس الامر كما زعم بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك
اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي المهية من حيث هي هي كما انها القابلة له
فيتقدم بالماهية لا بالوجود كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان
المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم
القابل ايضا ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس
بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي
في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون
علة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان

يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم اجتماع المثلين
فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والماهية بالنسبة الى
لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها
بلوازمها انما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول هذا الكلام النحرير يحتاج
الى مزيد تتميم وتوضيح لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالماهية القابلة للوجود
فان المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل الشيء يجب تقدمه بوجوده على ما هو مقبول له
فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما يجاب به عن هذا كان
جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو
وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر
كذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ان يقول ان كون القابل مطلقا مما يجب
تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر
ايضا في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية
القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا يتجرد عن الوجود الا في نحو من
انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان يكون
في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة
شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاتصاف
المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من
حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منها بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة
على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في
الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود
اخر وقد انما يحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور

على ما صورناه واما فاعلية له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة
ايضا نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في هذا النحو من
الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات قاعدة الفرعية في
الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها
عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود
فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر ملحوظة بدونه غير متصفة بها انتهى ما
يفهم من عباراتهم في هذا الموضع لبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن
هذا التجشم حيث حقق وصرح في كتبه ان لوجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم
والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود
والمهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي
القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها
العقل ويتصف بها الوجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية او رسمية مسماة
بالمهيات والعوارض بلا وصول رايحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية
والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض
كتبه بل يقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود في
الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للمهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه
قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية
الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد
انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده
الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الوجود والمهية من باب
التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الماهية وساير الاعراض و
الاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه

الدقيقة

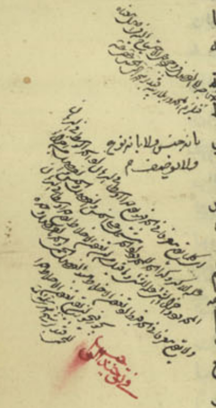
الدقيقة المذكورة تراهم تارة يحصول القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون
عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الفرعية لا يجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم
المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم المطلقة التي لا تقدم للمهية عليها بالوجود
بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في
الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا
خارجيين او عقليين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو
ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها
موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا
لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعده واذا
كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المعروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار
مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه
وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله
الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هنا
كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا متخصصا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية
لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه
مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او
مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا
لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية
الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
الماهيات فالواجب لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل

وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف
فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته
وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا
يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي
فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما يلزم
ان يكون الواجبات غير متناهية فللقائل ان يقول نمنع بطلان هذا فان دلائل بطلان
التسلسل تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات
غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا
من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب علة فاذا قطع
النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس الحارجة الماهية لا يابى عند العقل ان يكون
لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في
الواجبات عدديا كان او لا تقضيا مترتبا او متكافئا حتى قيل ان برهانه منظور فيه
بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع
ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية
كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول
تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت
انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال
اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان
الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم
فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي ولو امتنع
شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر مزورة لما شاهد من

حدوث

حدوث العنصريات وذوات الهاصح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة
الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف وكل
ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا
لقيام العرض بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان
من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند
المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع
فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له
ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود
عند الحكماء ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعليك
الفرق بينها بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض و
القمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء
يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه
كضوء الشمس لو كان متجوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به
الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي
الاول مضيء وضوء ومقتضي له وفي الثاني اثنان وفي الثالث الثالث ولا شك
ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده وقال بعض الموحدين
من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل
الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور
وراء طور العقل اقول اني لا اعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار
العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه
نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة

وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سواء لا وجوبا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامور زائدة على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون المعينات والشرائط وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زائد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع في القبيلين ان النوع لا يحتاج الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرير الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مختص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة مهيته لها نحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود



والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليس له مهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما للوجود كالفصل والمشخص يكون مقوما لنفس حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مقوما للمعنى الجنسي وكذا لو كان بحقيقته متشخصة بتشخص زائد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المشخص وكلاهما بط كما علمت فثبت انه الواجب تعالى هو الموجود البحت الذي لا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل واستدلالا عليه بآثاره ولوازمه وح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله شهد الله انه لا اله الا هو

فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تع متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال ان ما بيناه من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس المهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود تعينت كل

منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات مح لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته فان قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود وانه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود نفس حقيقته لان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يمكن اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر من غير ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك قياس سائر صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها به يحتاج الى عروض ذلك الامر والى جاعل يجعلها كذلك ويجعلها بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما

ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب نجيب بان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تع هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرض الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما يساق اليه البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما يشوش به طبايع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت ما ينسب الى ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لابتنائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اي حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مح اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المتشخصة او كانت

شتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها
على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة
اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد
كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من
يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها
بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى ما ذكرنا تلك الوجوه المذكورة
فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم
بوجه من الوجوه بديهة اداننا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر
قائم بذاته هو الواجب الحق والوجوب المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد
اذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود
فرضا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما
فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته
يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات بركما
في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اولا ولنا بما يبدأ الله تعالى وملكوته
برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل الدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيان تمهيد
مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم
عليه بالموجودية بلا حيثية اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب
تلك الجهة واجبا وموجودا الحيز والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين
ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه فنقول ينبغي ان يكون
واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود

والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل
او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية
مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة
الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع
فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا
تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات
الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون
بينهما علاقة ذاتية لزومية لان التلازم بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما
للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين
يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من
الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما
عادما للنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة
فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا
لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة
ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية
والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته
بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم
ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية و
المقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين

فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء
والحق ان معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان واجب الوجود ليس فيه جهة
امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله

اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك من خواص الواجب دون هذا المتحقق في المفارقات عن
المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة
الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم
انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا
عنه بالكلية هف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون
واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية
لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك
الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة
في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدمه ولو كان كذلك اي لو
كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته
ثم اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك
الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره
لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها
لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب
وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا
اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك هف وههنا
ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان
يكون الواجب في ذاته وتعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث
هو هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة
امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور مح والمح
جاز ان يستلزم المح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والحاصل ان تقرير الدليل
هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب تعالى من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير

وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة وجود المعلول مع
قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح بعين ما ذكرناه ولا
يخفى ان وجوب الذات لا مح في نفس الامر عن هذين الامرين الحاليين على تقدير اعتبار
الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مح لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو
التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم فهذا الحكم منقوض بالنسب
وبان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له تعالى بحسب ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع
تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة
للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال
ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل تكون من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم
جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كالحياة والقدرة والعلم ونظايرها
وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدء لانتزاعها ومصداق لحملها بلا
اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما
وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعن ما اضيف اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه
فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل يكون في ذاته بحيث تنشأ
منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها
سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباهها والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات
النقص كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل
جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال
فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا باعتبار غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله
علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في
صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة

علي ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها ترجع
الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيومية الايجابية للاشياء فبدائيته هي بعينها ازليته
ولطفه رحمته وبالعكس وهكذا في جميعها واما الذي تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته
لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الرازي
في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب
الدين نور الله سره وما يجب ان يعلم ويتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية
والمصورية ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعا وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب
الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى
الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما استفيناه من الكلام الذي
شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف
اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة
متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق
كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب
وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما عنده
لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات او بواسطة معلول
بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفاد من ذاته تعالى واجبة بسببه
من حيث وجوبها بسببه تعالى واستناده اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها
في حد ودا انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فالحقيقة هذه الصفات
النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود
ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لا اضافة وبهذا الاعتبار هو
كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك

يعني

الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاحتلاف بحسب حالها في حدود
انفسها وذلك لا يوجب تعددا واحتلافا لا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت
زائدة على ذاته تعالى لكنها لا يحصل بها الكثرة في ذاته ولا ايضا تغير ذاته تعالى لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها
حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذات الواجب كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها
انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض
واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبية المتعالية فليست الا واحدة مقدسة الى ذلك الجناب بانتساب واحد
بحيث يتضمن سائر الانتسابات وهي لها مترتبة ترتيبا سببيا او مسببيا على حسب ترتيب معلولاته وصدعا
فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن
الاقدمين من ان الاستفادة نسبة الاول الى الثاني انه جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها
المتجددة المتصرمة في انفسها او بقياس بعضها الى البعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى انها بالقياس الى ذات
الواجب تعالى في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق بين المسجونين
في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما
قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى
جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هيهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في
التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما
يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك اذ
ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا حيث هناك ولا ممتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا
فصل في ان الواجب تعالى لا يشاركه الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في
انه موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى انه موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود
اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات ولا يدخل فيه
المبدء والموضوع لا عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه في الفارسية هست ولبس الوجود عنده قيام
الوجود بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء بالوجود عنده الا في
الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري

وابتاعه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى انه المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان
الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب كرادفاته في ساير اللغات مشترك من معاني الايكاد
نحو وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام ساير الاعراض بمحالها
والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته
تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو
عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود
الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه
وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من
العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء اخص من مطلق
الماهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون
الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلي انتزاعي
من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى
فانه بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع امر انتزاعي
الامر الذي هو مبدء لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
ولعل هذا المذهب ما لصاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى ذهبوا الى انه موجودية تعالى
انما هي لكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها
فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا انتسب الى الفرس حصل موجود آخر وهكذا فمعنى قولنا
الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان معنى
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا الله زيد والله عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته

ومن

المثبتة

لنبوار

ومن الامور المثبتة اليه ما هو من الانساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي
مرجعه سلب القيام بالغير والكون ما صدق عليه المشتق الى المبدء الامعى وصاله بوجه من الوجوه
على ان امر اطلاق اللغوي وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح المعاني العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من
المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متاصلة
متحصلة مجهولة الكنه وقانون العقول كما اصله قد يختلف بالقياس الى الامور وسموا هذا المذهب
الى ذوق المتالهين من الحكماء وهو غير صحيح عندي لما بينته في موضعه ومما نقل عنهم من اواخر كتاب التلويحات
لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على
هذا الرأي وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون ماهية النفس الانسانية هي الوجود
ثم حكم بما على المجرد وجودها نوعها او فرعها في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتك على هذه البساطة فالعقول
اولى ثم ان الذي يعلى السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز
ان يكون عدما او لا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق تركب او مجردا عن المعروض
يحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان
هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس موجودا بالذات وان كل موجود حتى الاشياء
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا يتحقق له الا في الذهن ولا شك
في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام غلط بل الامر بالعكس اذ العام لا
يتحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يتقوم هو الخاص في تقومه في العقل واما اذا كان
عارضا له واما توهمهم بلزوم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه
فهو واجب فغالطة منشاؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم بذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر اللوازم
العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لان امتناع اتصاف
الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم

وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الروحية ان
موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان الوجود معنى ما
وهو من المفهومات الاعتبارية والمعقولات الثانوية لا حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شيء هو نحو
وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها
انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته
في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او امكن كالممكن وبالحقيقة
الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض
مما يعرض له البياض وكان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضافا بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود
موجود بالذات والماهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا والحاصل
من الظاهر ان المص اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهيات الممكنة مع كونها متخالفة
الحقائق ومخالفة للوجود الواجبي القائم بذاته لا بماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا
نوعيا متفق الافراد وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالنوع فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا
للممكنات في وجوده فالوجود المطلق اي الطبيعة النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن العروض
للماهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعروض للماهية واقسام التالي باطلة
فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات باسرها
مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تخلف اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو ح اي عدم عروض الوجود في
الماهيات الممكنة ح لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او السطح المحاط
بسبعة خطوط متساوية ان كان المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود
الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة
وهو ح ولا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور لا يستلزم امرا له وكلام المص في قوة
قياس اقتراني من الشكل الثاني فعلى هذا لا يتكرر الاوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير
مصدق به فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على المسبع بانه مسبع
ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه

ضروري

ضروري وايضا الحمل في الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح
هذا الدليل انما كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس يشتبه ان المسبع وغيره من الاشكال مبانيها مؤلفة
من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا
القول في كثير من الماهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر او البديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة
حاصلة من الشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها للشيء اخر فذلك الشيء وان كان
معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه
لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشيء من الاشياء سواء كان بالوجه او بالكنه يحصل عند العقل
صورة وتلك الصورة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في
وجودها او الله هو اعلم لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جلي واجيب
عنه بان المطلوب هيهنا رفع الايجاب الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف
في هذا المطلوب لا يقال المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما
يثبت لو ثبت عروض الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول المقصود
وان لم يظهر من عبارة المص هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا
يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل ولمثاله لا يدل على زيادة الوجود
المطلق للماهيات انما دلت على زيادة الوجود الخارجي بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا
يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء الخارجي لا يمكن الا بحصول ماهيته في الذهن من دون وجوده
اذ لو تصور وجوده الخارجي او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء من
حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن آثاره واحكامه
الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها وكل ذلك مستحيل فنقول ان اريد بالماهية
التي حكم بها انها معقولة بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة
في الذهن او المطلق فسلم انها معقولة بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير اذ ان اريد
منه اعم من الوجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم زيادة وجوده الخارجي للماهية العقلية
لا زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على معنى ان كون الماهية موجودة في

١٧٧

الخارج عند ما هو انتزاعها من وجود خارجي وفيها ما هيته وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت
من طريقتنا وان وجب للوجود اي يجب للطبيعة النوعية اللاتجرد والعروض للماهية لما كان وجود الباري
مجردا لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف ولا يتخلف هف اي اللاتجرد في وجود الباري تعالى ممتنع لما
ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية
وهو ح وان لم يجب له اي الوجود من حقيقته وذاته شيء منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد لهما ممكنا
فيكون كل واحد منهما له امكانه وعدم لزومه معللا بالعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون
ذاته كافية فيما له من الصفات بالبرهان السابق فاذن وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات
بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليها قولا عرضيا اقول هذا
الدليل يتوقف اتمامه على ان الطبيعة لا يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات
والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان
في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني
لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون
الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في
الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام
في ان التفاوت بين شيئين قد يكون بنفسهما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه
الحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متباينين في الوجود او العقل تمايزهما او افتراقهما اما بتمام ماهيتهما
او بشيء من سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء اخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما
في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو اخر من الامتياز ذهب اليه الاقدمون اتباع فلسفة الاشراق وهو الافتراق
بالكمال والنقص والقوة والضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية
وعدمها وهما عرضي بالقياس الى مراتب نفسها وذاتها الى العرضي بالقياس الى افرادها المتفقة لها
والعرض بطلان الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف والثاني
انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي للتجريد غير واقع لما لا يخفى الثالث
انه معارض بالخط المسبع الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بلا

الرابع

الرابع ان الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر ولا بفصل
نفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي تميز
احدهما عن الاخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل
عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فاذا بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان
التمامية والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت بينهما في
السواد وتقوم به فليس بل انما الذي يقع بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود على
معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام فمثالنا هذا لا يحتمل اشتمال بعضها على فرد من
افراد المبدء له تمامية في حد نوعية الغير المشتركة وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته
ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ في
افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة
وضعفا فحد قوتهما الفردين وفصول السواد وان كانت منها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد
الذي هو الجنس لكنها انما يصدق عليها معنى السواد الجنسي والتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا
في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السواد
ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه غير بعيد عن
الصواب كيف واذا كان الاختلاف في الشيء بين المتباينين موجبا الاختلاف والتشكيك على المعروضين لم لا يكون
ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف وصدق المبدء على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كان
هو الكاملة فالمتوسطة والناقصة ليسا ذاته وحقيقته ولكن اذا كانت كل من المتوسط والناقص فالكامل
ليس من تلك الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعين والتفاوت انما هو الوحدة العددية واما الوحدة
المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلثة الزائد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي
موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
والكلية له انما هو الذهن فانما هو عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات انما انه مطابق للكامل
او الناقص او المتوسط على اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع والا مقتضيا لا مرتبة معينة من المراتب فيكون
البواقي من المراتب مستنده الى امر خارج من الطبيعة المشتركة وهو المراد قلنا الكلي الطبيعي على الوجه الذي

١٧٨

تصور انما يتحقق في التوابع من الذاتيات دون التشكيك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون
متفقة غير متفاوتة منحصرة في التوابع والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسألة فان كل
مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل بحيث
اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى
تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن
الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحد
منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ثم الجميع مشتركة في سنخ واحد
مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي عن
الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يندفع به الشكوك انما يتاتى
من الاستمداد به وبعقد من السوانح العرشية المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان
اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل
المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجوب بل الاثبات انما يتم لو لم يكن الوجود صنفا وباقي نفس
حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود كما يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب والافراد في
التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع
كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب حسب ذاتها لا بفصل بل لا يعرضها
الكلية واما الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من اوايل العقليات الذي هو العرض العام لجميع
افراده ليست هي الفاظ الذوات والحقائق بل بالهويات اللوازب بامور زائدة على حقيقة الوجود فان
التعين والتميز فيها نفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بالاختلاف
الاختلاف التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا
سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كالظلال
ورشحات لنور وجوده وبحر خير وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على ما يليه ووجود
الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود
من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة و

الزمان

الزمان والعدد واشباههما من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية
الوجود فاول ما صدر منه تعالى مجلى الافاضة والجود والمتاخر نزولا لو ان العقل منه متقدم بالطبع
الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شيء من تلك الامور
متقدمة على ماهية الاخر او حمل الجوهر على الجسم وجزئيه متقدم ومتاخر بل المقصود ان وجود ذاك متقدم
على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات
الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه
في مرتبة ولا وقوع غيره في مرتبته لا من سابقه او لاحقه واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه
امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق مع انه مع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في
كتبه ان ليس في الوجود ما هيته عين ماهية الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه
هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا يجري الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية ولا محيص
الا بان وجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا تحصل في الذهن
اذ كل ما حصل في الذهن منها هو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل
امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة
حقيقته وذاته واكتناه ماهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضا
الراهبة المشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل
الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان
فالوجود زائد على الماهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نعقله ولم نعلم
انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيلزم منه ترتب موجودات معا لا الى غير النهاية لكن ما اورد
عليه يجري مثله في اصل الحجة فينهدم الاساس **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه اي الواجب مجرد
عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منطبعا او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة
للصور والاعراض الجسمانية والمادي لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول
والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان
المادة كانت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها بل ما حصل منها الا انها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية

والتحصيل ولا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى
غير الوجود فضلا عن المادة وعوارضها وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية
عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذاته المجرد القائم بنفسه حاصلة
له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة
بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء
مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود ولذلك لا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان
المراد بالعلم ان كان هو التعقل يجب في المعلوم التجرد التام عن المادة الجسمية وعن لواحقها وان كان مطلق
الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء اما ان يكون مقارنا للامور
غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار
وكيف واين بحيث لو انفك عنها لانعدم او مقارنة غير مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة بحيث لا يرتفع احدهما
برفع الآخر واما ان يكون مجردا عن ما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها
المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار
خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها وقد علمنا ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها
فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية لحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد و
القوة منشاؤها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن [illegible] الشيء
عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم لا بد من تجرده
عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما المجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة
الاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا
او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وعلائقها تجريدا شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ
الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق
ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا
يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك
امورا غير مادية في ذاتها وياخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد اشد

استقصاء

استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة من لواحق
المادة بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة
فالصور المستثبتة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها
ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة
وعلائقها وعوارضها تجريدا تاما ونزعها كالحاجب وصلت الى حاق كنهها وتلقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب
وكما ان كل معلوم اذا كان وجودها الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا فالصادقة مع عوارض
غريبة تمنعه من الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها لكن
من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو
كانت مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هف فلزم من تلك الصفة
المدركة لتلك القوة فلم يكن خاليتين من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي
حل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة مجردة
ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وعوارضها فان قلت صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته محسوسا
اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم يصيره كذلك قلت لانها اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا
واذا قارنت الجوهر العاقل لم يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يعيبه قرانها معه كان التخيل الى آخر من
عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا ياباه كونه معقولا عن تجرده
عن العوارض واقترانه بها العدم تاثيرها فيه في كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العالمية
والمعقولية على كون الشيء مجردا عن المادة بالكلية سواء كان تجرده بذاته او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية
والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل
انما يكون بتجريد تام ونوع محكم وسائر الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العالمية
والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك فكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة
وعلائقها ووجوده في غاية الاستقلال والفعلية سواء فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري تعالى
عالم بذاته وهو العلم لوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة
والفرق بين الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين

مهيا لهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه نعم ولقد عرض الامام الرازى فى المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التى تعقل ذواتها لو كان عقلها الذوات اها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود البارى اثبت علمه بذاته نعم بل يحتاج اليه من جهة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشئ عبارة عن وجوده لشئ لم تعلية الوجود والاستقلال فى الجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى غير موجود لشئ اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت مهيته فى عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا للشئ الاخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشئ لا لذاته واذا لم تعتبر بهذا الاعتبار اى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها وبالجملة عاقلية المجرد فانما هى كون ذاتها حاصلة لها لا لغيرها وحصل القول انه قبل الجوهر المجرد ذاتها هى عين وجوده الحاصل فى الخارج لا عين مهيته فى نفسه والعين وجوده لشئ اخر فلا يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا فى مجرد تكون وجوده مهيته كالواجب تعالى لما استحال الارتسام حقيقته نعم بالكنه فى ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجى بل الجائز ان تسلم من وجه وجوهه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العلم فلا يلزم من تعقلها اياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذى هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسى عن الرازى فى شرح الاشارات بهذه العبارة اما بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد يتشكك فانه هل عالم بذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا وبدل ذلك على ان كون الشئ عالما بنفسه مغاير لحصول ذلك الشئ لنفسه وان كان عنده بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ماهيته باى وجه حصل لذاته وان عبره باى وجه حصل له فان بعدا الحصول المخاطر فاذا حققنا المجرد وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وصفاته تم ذلك انتهى كلامه وبعد ما ذكره ولا يخفى ان ما ذكرنا فى الجواب اقرب الى الصواب فانه مناط التشكيك كون حصول الشئ لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير غير ذا لاستلزام او لاستيجاب بين الحصول والعلم فيحسم مادته بما ذكرناه لا بما ذكره هنا لما ذكران الادراك هو حصول

الشئ

الشئ عند المدرك انما كان مطلقا انى الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة يقتضى مغايرة المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشئ ذاته لعدم المغايرة بين الشئ وذاته فيبطل ما ذكر فى هذا الفصل من انا لو علمنا بذاته على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشئ انما يتمثل لغيره واما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الحاشية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشئ لذاته لا يقتضى التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشئ مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا او حضور حقيقة الشئ مطلق الشئ اعم من حضور حقيقة الشئ المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذى هو حضور حقيقة الشئ المغاير كذب الاعم الذى هو حضور حقيقة الشئ مطلقا لان الاخص ملزوم الاعم الاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشئ معقولا هو ان يكون مهية المجردة عند شئ وهذا اعم من كونها عند شئ مغاير لها فان الكون عند الشئ اعم فى المفهوم من الكون عند شئ مغاير ولقائل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان الخصم ان يقول الكون عند الشئ حالة اضافية لا تعقل الا بين الشيئين لا ايتها لو ان قائلا يقول الحركة اعم من الحركة للغير فيلزم صحة كون الشئ محركا لنفسه وكذا الموجدية اعم فى المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشئ موجد النفس والجواب ان مغايرة الاعتبار كافية فى الحصول ولا وليس بكاف فى التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضى التقدم وتقدم الشئ على نفسه ممتنع وقياس تغاير العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج فى معالجة الانسان نفسه كما وقع فى شرح الاشارات للمحقق فان تغاير حيثى العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق فى حق البارى تعالى مع كونه احدى الذات والجهات لا من حيثية ذاته بعينها اى حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والمستعلج فان المعالج انما يعالج بالانسان بملكة العلاج والاعداد والصحة والمستعلج انما يعالج بقبوله هذه الحالة وقوة الانفعال لقبولها انما يكون من المادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم فى علم الشئ بنفسه قال الشيخ الرئيس فى كتبه كون الشئ عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا فى الذات ولا فى الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن فى الاعتبار تقديم وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل شئ واحد لا يجوز ان يحصل حقيقة الشئ مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغاير المعقول والا اى وان تغاير الكان لذاته اى لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هنا اى تعدد النفس لا ناس واحد اذ لا يشعر كل واحد من ذلك الا

نفسا واحدة فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى بجميع المهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات الى سائر الكليات اما الصغرى فقد تقدم ذكرها واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى اى لا خفاء فيه بعد ان يتبين بان المانع من كون الشئ معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلايق وانتقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع فى المطالع غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان تعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى امكان معقوليته فى نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية ظهوره وضوحه كما للشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش وكلما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لانه اى واقل ذلك ان يحكم بثبوتها اولسلبها عنه والحكم لشئ على شئ او لسلبه عنه يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اى كل ما يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات فى النفس اى فى العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله مع سائر المعقولات فى العقل وهذا مقارنته اياها فى العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر الى مهيته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشئ بنفسه بيان ذلك انه لا ريب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط المتاخر فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل لكانت المقارنة فى العقل مشروطة بالمقارنة فى العقل وهذا هو اشتراط الشئ بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث المهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات تستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات قال بعض الافاضل وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية

لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فاذا ان يصح لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص خطاعى المقارنة العقلية فاذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة رافتقاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانعها الذى هو الوجود الخارجى وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لا يستلزم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدل بعينه على امتناع نفس صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات فى المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فلان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشئ زايد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما فى الغرض وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثانى فبانه اذا جاز اتصاف العام بشئ وتوقف تحقق الخاص جاز اتصاف ذلك الشئ لذاته الا المانع خارج عن ذاته اذ كلما يمتنع على الطبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والا الخاصة من المهية الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها فاذا يكون نحو يا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة المحلولية حتى ينقض بالدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انا اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى الذهن كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها فيمتنع فى الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول فى العقل من قبيل الاوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متناسبة بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى بغير زمانى فيجوز ان يكون المقارنة بين الصورتين الذهنية نحوا اخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك فلا يمكن مقارنة احدهما بالاخرى لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها انه ما فالو لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلى على ازليات غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالى ممتنع لانحصار كل عقل نوعه فى شخصه فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول مهية كل عقل يجوز لها الاقتران

لافراد كثيرين لكونه متشخصًا بوجه كلياً في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران مطلقاً
منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فرداً من الاقتران المطلق وكل ما يصح على الطبيعة صح على الفرد لقلنا تمام
تم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده له في هذه الحالة المشترط في المفارقات العقلية
لان الاتصاف بامر سابق يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لا يثبت الا على تعدد
ما يلحق الطبيعة باعتبار اتحادها في الذهن الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في هذا
المطلوب بدليل آخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان لحالة منتظرة فلا
يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف لما عرض انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس
كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل وبيد له على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف
الحصول على استعداد ومادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو
الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المص الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان تعقل سائر المعقولات لينتج القياس
بعد اثبات المقدمة الكبرى بيان ان الواجب يمكن ان تعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب
بالامكان العام يجب وجوده له لتم الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اي وجه كان لابد في الدليل من
اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلام المص لا يخلو عن تشويش واضطراب واعلم ان اللص
اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته
كالمعلم الاول وافلاطون وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور
اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد تؤخذ من الصورة
الموجودة كما تستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا تستفاد الصورة المعقولة من
الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم يصير تلك الصورة
المعقولة علة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت
فوجدت وكذلك نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانع لو كانت تامة
الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في
الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين نحتاج في افعالنا
الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها

الى اعتبار مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج من
ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه تعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير
في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم
الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري تعالى تعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوده
متقومة على ما قبلها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون
في ذاته وقوامه ان يقبل هيئات الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره
مدخل في تتميم ذاته وهذا مح بل يجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا
له تعالى قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتاخرون نقضوا بعض اصولهم
ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان فوقهم لو كان علمه
مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما
يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء
فكان ان هذا الكلام باطل هكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس
المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة من وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي
تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول صفة كمالية
لذاته تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث ينبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا علمه تعالى
كونه بحيث تنكشف لديه الاشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود
الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر لزم الدور فكذا ان علمه تعالى لان
يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص ولجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري
عالما بالشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به ويحتاج الى
فاعل وفاعلها ان كان غيره فان الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها
ذاته تعالى وقابلا لها لقيامها به وهو مح لامتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي ينفعل
للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني والا لكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فكل ذات فعلت
وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو مح على الواجب وايضا الفعل للفاعل لذاته يكون

فعلوه والقبول للقابل لا يكون فعلية فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما يفعل بنفسه
قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل
بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها الفاعلية يبطل القوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء
لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لا نم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصوري
ومعيدا له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف
اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية
على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصوره بامر آخر وان كان متقدما
عليه بالذات وتحقيق المقال ان منشأ الاشتباه هو اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب
الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لو ساعد لافاد في الاول دون الثاني
اذا تحققنا التغاير بان المدعيان التجدد في الذات المتكثرة ان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما منافيان
لثبات الهيولى في كل جسم كما علمت واما هذا الكتاب الا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول
وان وقع في عبارة المص بالمعنى الآخر لكن لمر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل القائل ان يقول لحصول صور الاشياء
في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعل تابعا لجعل الذات وجودا وعدما
فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة
بالجعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك
الصفات اما من سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول انما فيه معنى ما بالقوة
والمحال ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لا لانها موجودة
فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض
لان البياض من لوازمه ولو اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها
هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه
شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان جهتي القبول والفعل ليستا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في

الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما
في لوازم البسائط فان قبل الاثر وجود لازم الماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون علة للوازمها مركبات فيكون
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا من جهة واحدة قلنا في كل مركب حقيقي
امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للتركيب جهة وحدة
حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزم مما من جهة الحقيقة ليس علته لزومه احد اجزائه و
لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد
اجزاء المثلث كضلع واحد او زاويتين واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا
وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان نفي ما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما
اضافتان عارضتان له باعتبار قياسه الى الصورة اقول ما ذكره ليس بمجد ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافات
الواجب تعالى الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد علة الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا ثبت
الحيثيتان منه تعالى اما ان يكونا عارضتين له او موضوعتين او الواحد منهما مقوم منه دون الاخرى وعلى التقديرات
يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على التقديرين فواضح واما على الشق الاول فتعيد الكلام الى صدورهما بان
يقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين
لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لبيان مفاسد
القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وتشنيع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته و
بانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الباري
قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية فلان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل
هي معلولات لذاته بعد تمامه وكماله ذاتا وصفاتا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته تعالى فلا يكون

لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى ولا يلزم علو الاول ومجده كما ذكروا لتعقله
للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر
بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة في ذاته فليس مما
يتصف بها او ينفعل عنها الا ان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر
عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما واما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف
بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يعني
به انه يصدر عنه هذه لا انه يحلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فيما دفعها الشيخ في عدة مواضع
من كتبه كالتعليقات وغيرها بان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم وحدة
الذات اقول معناه انه كان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة
على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما يترتب عنه على وجه لا يثلمها الوحدة الحقة
فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهو مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع
الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو بنيل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى
ذاته فهو الكل في وحدته واما من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته لذاته
حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور
المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط
صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان
ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة
اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكما قلنا عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو
جواب ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها
لا يتمايز بين الحالين ولا يترتب لاحديهما على الاخرى فهو من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة وحاصل ما ذكره ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة
عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين

العلم

العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم
على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى لانه محل
استكماله تعالى بحصول صورة ثانية لا بل الصور وان كانت في ذاته فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث
كونها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة
نقص لذاته وانتفاء القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها كمالا له ومن يلزم النقص ويكمل بالصور
بكونه مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع انه ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما افيض
به القائلون بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانه يقتضيه بصدور الموجودات
الخارجية عنه لاجراء خلاصة هذا الدليل فيه بعينه كما لا يخفى بالتامل واما ثانيا فلان امكان المع في ذاته لا ينافي
ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدا ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك نقص
ولا قوة اصلا وكذلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدا لها الا على ولا انفعال انما يلزم لو استفاد ذاته
من معقول اخر معقولا اخر كما في العلوم النفسانية او يفيض معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما
اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة
الخفري ردا على الحكيم ابي المطلي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلامه متعلقا بقوله لو كان
ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات
العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية بل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى
ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض
فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في تلك كالكلام في
اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب
بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير مناسب عنها قول بكونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم
واجب الوجود بل علمه باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم
المقدم في فيضان الصور المتكثرة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتابع والحق محققه كلامه
اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا
عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية بالاضافة الاشراقية الوجوبية لها والقائلون بها فقد اخرى

يجعلون موجوديته للاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها ومجعولها معقوليتها له ولا يرى ان الشيخ الرئيس
وغيره كبهمنيار واتباعهم مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات
عنه تعالى بل يثبتون تلك الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا اختيار
سابق عنه وارادة متقدمة ثم الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجادها
لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المع لا حاجة في صدوره من الفاعل بعلم وارادة الى
علم سابق تفصيلي فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور
اما جواهر ولها اعراض الخ غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية
فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها
ولا ينفعل بها كما سبق تصويره الرابع ان اسند لا الدعوى ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا
لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق من ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع
له للتفاوت كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له فمقبول وممن الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين
بالصور في علمه تعالى بالاشياء اذ ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله انه يتبع عقله لذاته
عقله للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله على تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المتكثرة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بصادر فيما هو بصدده اذ لا انحصار لعلمه تعالى عندهم في الصور بل
يثبتون للباري علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدا المعقولات المفصلة كما
بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر
عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير رسوم المذهب
في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه وتعتقد في ذلك من
الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول الفساد والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول انا الهمنا
به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او
لوازم خارجية له او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب
تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون
الا حقائق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه لان الجواهر

الحاصلة

الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل مما يعرض لها
في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تغفل وتامل فيه الثاني ان وجه الحاجة الى ما يستدعي صورتان او
ان العلم التام بشيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بحضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون
حصول مثال له بل لعله مثال له تام وانما نشاء الذهنية مثال المهية فان لها مثالا مطابقا لها في الحقيقة
وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا
لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم
الا ارتسام بحصول صورة من مهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة المهية واتحادهما وتعدد الوجود وهذا
انما يتصور اذا كان غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية
عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها مما يؤثر في المع
من حيث وجوده لا ان مهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لمهية المع كما تكلم الا
في لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم
بالمعلول كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بها
من حيث انها علة اي من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه و
الحيثيات واللوازم والملزومات مما توجيه حتى يرد على الاول ان ذلك يجري في غير لوازم المهيات وعلى الثاني
والثالث عدم الفرق بين العلة والمع في الحكم وعدم فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها
التي هي بها علة تامة مناسبة لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها بحيث يكون ليست حيثية
لها مدخل في تقويم عليتها ماخوذة معها واخذه منها او ابقيه حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة
علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الحكم والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو
لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته باعتبار علة وموجب للمعلول الخاص في علم بعلم تام علم كونه علة
تامة لذلك المع على وجه ينادي اليه وعلم من ذلك نحو حصول المع منه ونحو كونه في نفسه الذي من
توابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هي علة تامة له فكذلك العلم
به من لوازم مهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية للقوم من ان
لوازم المهيات امور اعتبارية قلت المهيات اعم من مهيات هي غير انيات ولا ماخوذة معها شيء منها او مهيات

هى نفس الايات او ماخوذة معها شيء منها لوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فلزومها بخلاف الضرب الاخر منها فانها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين المهية او معتبر معها اوحيثيته سالاذا مهدت هذه المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به على فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولات على النحو الذي حصلت منه تعالى اى يجب كونها موجودة لا بمجرد سببيتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجودها فانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كاعلمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول مباينها في ذات العالم سواء كان وليا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها فاذا هذه ثبت ان علمه بجميع الاشياء مجردة او مادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير علمه تعالى بالاشياء صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المع الاول اذا كان صدوره عن المبدا الاول مشروطا بسبق صورة كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول الاول المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المع الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة ما وجهة واحدة بفعل فعلين مختلفين الثاني لعل بانه تعالى من حيث ذاته تعالى علة لوجود المع الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمع الاول فنقول فعلى هذا التفصى قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المع الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما هداهم الى اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المع الاول وعلمه لذاته علة لعقل المعلول الاول فلو كان العلتان متغايرتين يلزم التركيب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المع الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المع كما ان وحدة العلة كيف يكون لها معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن الاخر في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه

لهذا

لهذا الاصل المبني والقاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها لديه تعالى بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم لله تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقول او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها فانيه عنده تعالى منكشفة عنده ولا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل على ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم متغير وهو علمه بالامور المتعلقة بالزمان والذهن ويلزم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع علما في كتاب من غير التفات اليه صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى متقرر بسوم المدركات في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردى ورأى سخيف وتجاسر في حق المبدا الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدا والمعاد ونرجو انا اصبنا الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متنزها عن المناقشات ومتبرئا عن المواخذات فاعلى طبقات القوى الفكرية وهو بالحقيقة علم الحكمة الالهية المقصد قل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدم صاحب الشيخ الرئيس مع جلالة قدره وبراعته ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف تزل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوايل معلولاته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون

ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود يجب ان يكون في باب الوجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كاثبات الصور التي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التي قال بها افلاطون الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات مساوقا لثبوتها الخارجي كما زعمته المعتزلة او الى المعاني كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة هي حق اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور بالاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية او الخيالية والحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى العلم بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها عنده فلما اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بها صح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها التي هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه قدس الله سره وبيانه على ما جرى بينه وبين اعاظم المشائين في الخلسة الملكوتية انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عنه ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدا الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها ليس بصورة زائدة على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانا لان كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بصحيح فان كلا منا انسان لا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم

الفكرة

الفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد آثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكيف حال سائر المدارك الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها وتجردها وكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيها بالتركيب والترتيب وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضورها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياج الى قبول صورة ولا انفعال عنها اذ القبول جهة النقص والقهر جهة الشرف ولعل ما يحتاج الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها لان ذواتها غائبة غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لحضور آلتنا لما احتجنا الى الصورة الذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها لولا بدنها الجرمي تحقق عليها لكونها نورا لذاتها قادرا عليها فالوجود البحت المجرد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقديس عن شوب حجاب القوة ولمه اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحل فيها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية فكان علمه بذاته الذي يدل على ذاته كان علمه بالاشياء غير زائد على حضور ذواتها العقول القادسة والذوات الجرمية سواء سبيل الحضور لديه والمتوسط بين يديه بذواتها وتعبيراتها حضورا عقليا نوريا فان الوجود يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية والخروج الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى الى كل ما ادراك وابصار وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسالة العلم ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها وعظم شانها في اسلوب المباحثة والمناظرة

كما قرر في القاعدة وقررته ان نفس تقرر شيء ه السعد في حق ذاته معونا علمه صح

من دون الرجوع الى الامور المعوقة للنفس من الخلوات والرياضات كما سلك ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه
المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا املنا شيئا ان لم يحصل منه شي انعزل
لنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فاكنا ادركناه وان حصل فينا شي فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون
صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما هو في العلم الانساني واما العلم الحضوري الشهودي فان
حصل فينا فانه يلزم من حصول شي لم يكن حاصلا فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقطعن عن انتقاش
الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتعب العرفاء وابل النطق الى التصور والتصديق انما هي
في العلوم التي هي غير علوم المجردات بذواتها وعن العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري
فانها لا تنسب من التصورات والتصديقات في شي والمشاؤون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم
ولم تظفر بهذه القاعدة العظيمة تريهم كالمبهوتين في علم الله فمنهم من نفاه ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته واخر خرانا
شيئا ومنهم من جعل صورا معقولة قائمة بذاته ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ
الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه في كتاب الشفاء متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع
الموجودات التي بها علم واجب الوجود يجوز ان يكون في ذات الله اذ لا يكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها
في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون شيء صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور
جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة
عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات
الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل بالضرورة حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع اعتقاد
فساد الصورة مع ان الشيخ الاشراقي مما قيل ان الشيخ الاشراقي مع انك اذا تاملت طريقته تامل شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة شيخ الاشراق
الذي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن حيث انها هذه حصل علوم المجردات بالاشيا
محصول صور الاشياء فيها ثم جعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالاشياء المادية
والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية
يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافات الاشراقية من دون
احتياج الى ان يكون فيها صورة وانه على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب تعالى كما يدرك المجردات العقلية
بالاشراق الحضوري يدرك الصور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في

البادي

البادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده واستدل
عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها لما تحتها فيلزم
العالي عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض اخر فينتهي
الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع
في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن البادي مع عدم انتقاشها بصور الموجودات الكائنات
المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على راي ابيه بسبب جودة
الترتيب والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده
كثرة متوافرة غير محصورة في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها الاثار الجلالية
ولنسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الهيئات النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ
اصح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي
تتم بادخال ما ذكرناه فان قلت على كل واحد من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء على انها
لا يكون صدور الاشياء عنه باختيار قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم
مقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اردنا بناء بيت تصورنا والصور تقدم احداث او الصورة ذلك البيت
في ذهننا ثم اوجدنا مثلها في الخارج على وفق ما تصورنا الثانية ان يكون العالم موجب هو عالم العلة بالذات العلول
من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس
اخرى لها ليست معلومة بصورة اخرى بل بنفس حصولها عنده في ذهنه بنفس معلوميتها لذلك العالم في الصورة
الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هنالك حصولي
وبالعين هنا حضوري لكن هو علم فعلي والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن
المعلوم معلوم بالعرض فمن الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب له على فاعله وفي
هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالم بما هو ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد الممكن الاول فعلم مجاز
علمه الله تعالى علم واجد من تكثر المعلولات الموجب للنسخ في الاول وسائما او في الموجودات اولا الله تعالى اوجد فعله
يلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده ما فانه لذاته نفس وجوده نفس معقوليته فاعليه
المبدأ الاعلى الدعين العلم به وكذا حكم الثواني من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي والعلم

ان يكون فاعلا موجبا الا ان اقتضاء الشيء الشيء انكان مع شعور بالشيء المقتضي فهو ارادة وان كان بلا شعور
فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان
مقارنة الشعور والعلم للفعل انما هي من نفس ذات العالم كالنفس في كونها اردنا او مجردا تحقق الاختيار ولا
يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس ما للعقول التي هي عندهم
التي يعلم المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها انما
ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وسلطنة قهرية وعدم احتجاب
فان المحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق ولهذا اشار ابو جعفر كلام
بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى مباديه ليس بمادي ولا زماني يعني بها ان يطلع اثر المادة واثر
الزمان وهو الخفاء والغيبة فقد علم بما ذكرناه في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في علم
الاول تعالى وما تصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجودها وظهورها له لم يكن له في
مرتبة ذاته علم لشيء من الاشياء بل يكون عالما بالاشياء بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من
الرجوع الى طريقة في كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري انه من العجائب التي لم تر مثلها
اعين الانام ولم تسمع بنظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما اتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه
ولا يقصر عن قابل صفته فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما كنا بصدده ومن اعتقد ان علم البارئ
بالاشياء نفس ذاته كما اشارة الا ما زعمه اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين
ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدا على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة
البذر للشجر فهذه الاحاطة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذا
اللع فكيف يكون مشتملة عليه محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم
بالعلة لا انه نفسه واشتمال العلة بالبذر للشجر كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة وقد يعتقد
ان علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته تعالى
مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتحدا
علما بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه
علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب تعالى والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته

علما اسوا به بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته
بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلولاته بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في اثبات الله
تعالى ولو تعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه ما الموجودات التي
الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل
في ان الواجب تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت انه علمه تعالى بالاشياء عند المشائين بالصور القائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل صورة عقلية
ولو تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري
وقد عرفت على راي صفوتنا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا
يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئياتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف
ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذا الشهود في غاية الشناعة فان جميع الموجودات الكلية
والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدا الكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه
ينفك عن انكشافها لديه كما مر فكرم في قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا
كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانهم انما نفوا عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفوا نحوا من انحاء العلم
الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين للعلوم منها من الشرع ضرورة ووصفه
بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويلهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما فعله جمع من اهل
الكلام وتقريب كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعدما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشيا
من شانها ان يكون مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة
منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة
كلها كليا وجزئيا على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته لانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها
فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لكان عالما بها عالما
تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور
الحاصلة من الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها والاول هذا ولا
ذلك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الا

والتغير فيه انه تعالى كما اشار اليه بقوله لكن الشيء يدركهما مع تغيرهما والا كان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها معدومة صورة
عقلية على حدة وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال الاعتقاد كونها
معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا عن غيره هف ظاهر من انه ليس له حالة منتظرة
وليس وجوده زمانيا واما الثالث فيبطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بالصور
عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجود الاشياء فيكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني
وهو ان يكون تعالى عالما بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير ولا يزول وان تغير المعلوم وبهذا
الوجه ايضا يكون علمه كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الشيخ بعد بحث هنا
محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة
عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه
التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه بها ايضا وقد التجأوا الدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بمواضع يمنع اطرادها وذلك محال لا يستقيم في العلوم اليقينية
اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع من جماعة من المتأخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا
من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة بطبايعها الكلية لا بهوياتها
الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص من ضم البدن
هو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا يمكن تعقله كليا فالمدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا او
زعموا ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم ادراكه ذلك المخصص واما لاشتباه الامر
منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا غير متغير ويلزم
من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في
العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم
عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب
التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ من التعليقات الاول يعرف التشخص واحوال الشخصية ووقته

التشخص

التشخص ومكانه التشخص من اسبابه ولوازمه المؤدية اليه الموجبة له وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته
هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة واما الثاني فلان مناط الكلية والجزئية
عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما تنشآن من اختلاف نحوين من الادراك العقلي وادراك
المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون
كليا سواء كان مذاهبهم هذا حقا اولا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه
لا يمنع فرض الشركة وكان اكثر من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص تعالى عن صفات الماديات
من حيث ماديتها كالاحساس والتخيل نقص في حقه فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم
بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع من
المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالاحساس لا يلزم ان
يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما مخصوصا
لانا نقول العالم بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا له لان العالم الذي يكفي
للعلم بخصوصه العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا له لذلك ثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية
يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية
ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان
كان رأيهم هذا سخيفا كما بيناه ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا كما تعلم
انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد
حركة كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب الشمالي من فلك الشمس
بعقدة كذا لكونه ناقصا ووقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا
من سنة كذا بعد وقوع عدة كذا من الكسوف السابق عليه العلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من
سنة من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبدؤه بعثة نبي على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير
بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على
هذا الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمت اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع حمله على كثيرين لانك علمته
بصفات معقولة ونعوت كلية مجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن

مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراقية حضورية او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في
الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف بوجود ذلك الكسوف
في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء
بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعاليا عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا
بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية مع انه لم يكن فيكون
زمانيا لا حالة الزمان بحدوثه قلنا زمانية بعض افراده لا يخفى بامر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا المؤلف من تفهيم الاضافة الاشراقية
لم يتم بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم
العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فيحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد
منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن انه يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير
متعاليا عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل
والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فصل في ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجواد
نفى هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من
غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية
في ايجاد العالم كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما
من دقائق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها لا لاجلها انشأ القول بالاتفاق
المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه
من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما ذهب اليه طائفة
اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظنا منهم انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا
بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته يكون كالا
مضطر في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء يستخدمه ويستعبده في
تحصيله ومنا الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود فجميع هذه الظنون الفاسدة
انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذه النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل

واقدس

واقدس من القصد والطبيعة ومن محبة زائدة في رتبته وبعده وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية
لو تفطنته لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللائق والتأمل الصادق وما يناسب هذا الموضع
ان الارادة قد يكون شوقا منا كما يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا ظنيا او تخيليا او علميا موجبا
لانبعاث القوة المنبعثة لتحريك بعض الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية المحلوية بامر مبدع الاشياء
لاجل الطاعة بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته لاجل الحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه وقد يكون
شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل عشقا بالذات ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا
بل عشقا للاشياء من عشق الذات المدركة بعضها او عين ادراكها المتعلقة بها فان الشوق انما يكون لفقد ما
هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد المجردات العقلية فاذا هي خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة
والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين
ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها
صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت من ذاته فالداعي
له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا
وغايته لذلك الشيء فاذن كان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه بعين ذواتها على قاعدة
الاشراقيين فكما ان محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها ومنبع ذواتها
بالعرض اي من حيث كونها ناشية عن محبة الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مرضيتها عنده هذه الطائفة
هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضيا بها لصدوره على نظام هو اتم
الممكنة خيرا وكمالا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي لصور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور
اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته
وعين علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته وعين علمه بما به يعني
محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما سواه كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته وبنفس وجود الاشياء
الخارجية كما انه نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها او الى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم
عند المبدأ الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير مناف لهيئته فانه خيراته من ذات المبدأ المقتضي لفيضانه

ادراكاته المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنه بذاته ح
لوجود الاشياء بذاته او بواسطة تلك الادراكات

نذهب من رضي لنفسه هذا هو الارادة فحقه كما علمت انما بيان ان كل ما هو معلوم له فيكون خيرا فلا بد ان يفعله
مقتضيا له فيكون خيرات لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما
يمكن ان يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض
وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم تر
يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتحصنة عن القوة والاستعداد
ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها على ابدع الكمال على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها
ولا اعياء ولا فتور في حركاتها
اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحركة
والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية وتبارك السابقين الاولين من الملكة
فانها الطيب افضل ما لجوهر وكذا اعظامها واشكالها والكيفيات
المرئية التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها الاقرب فالاقرب مع حفظ نوعها اليه فانها لم يكن لها في اول الفطرة
ان تعطي الشيء الذي يحرك اليه وهي ايسر عرض في الاجسام واخسه لان النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشيء
واخسها فالاجرام السماوية لحقتها النقص في اخس الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك
لان تجريدها عن الوضع ممتنع ولا لكانت عقلا لا جسما ولا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا بد ان يحصل جزء
فجزء ما شاء الله ثم الموجودات التي تقع في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق
بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان الموجودات غير صادرة
على سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهم الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة
كارادتنا الموجبة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما ذهب المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بغاياتها فضلا
عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذي يسمى
عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لان المبدأ الاعلى منزه عن النقص و
الشين فهذا النظام الذي على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التي
تناسب هذا الباب انه تبين وتحقق في الكتب الحكمية كالتحصيل لبهمنيار وكتاب اخوان الصفا وغيرهما مما ذهب اليه
من متالهي الحكماء ومحققي الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة

والمركبة

والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدل
هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبته في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض اما
ان لا يكون صادرا عن جامع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين ممتنع فتصور نظام
آخر باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا اعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه
اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها
بجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداد
واعراضه المفارقة فالجهة لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الصور في مرتبته من مراتب الوجود لا يمكن تصور
وقوع نوع آخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه
لا غير واما الجسم بما هو جسم فنوع غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة بالجسمية المشتركة اذ ليس لها
انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا ولما الاجسام البسيطة فانحصار نوعها
من الصور بما صدرت من المبادي بحسب جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا
مدخلية الصور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة
بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مخافة
التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس
العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذا حكم انحاء المركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة لم تتوقف على النوع
الا في عالم التركيب شرائط النوع الا نقص بكمالها يدخله فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان
في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة فتحصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل
ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفة الله في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع
وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم
آخر يكون لا محالة مساويا لهذا العالم بحسب الماهية وما في الفاق امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له بالنوع
اما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام آخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان
العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد ومادة ويتوقف بلا مادة خارجة عن هذا

العالم لا يكون مستعدا لقبول وجوده باستعداد سابق وكلما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد
كيف فكل استعداد ينتهي لا محالة فلكية وحركة مستمرة دورية الحركات محددة بها محيط الاجسام وايضا لا بد
لحدوث الاستعدادات من حركة جسم غير انها الاستدارة حتى يكون لسبب تكثر حركة التكثرة نظرا لان تغيرها
سبب التجدد والانفصال والحدوث موجبا التكثر اشخاص نوع واحد بالكواحق الطارية لها من خارج اذ النوع
والازم مقتضاه لا يوجب التكثر لاطرادها واذا كان كذلك فيجب وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم
ح واحد وقت واحد مع ما يتعلق به تأثرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان
يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات نوعها منحصر في شخصها ومنها
ان ندرجه بعض اجزائه في حد وانفسها الابداعي صدورها عن المبدع الاحد الذات مرة واحدة ومنها
ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول ومنها
ان تشخص بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما
هنا الابداعي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته
واستغفر لانه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلة هي بعينها علته الفاعلة
وكل ما هو غاية اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور فحصل مما بيناه ان ما صدر عنه تعالى خيرات لا تتصور
كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير متناهية لان المبدأ تعالى فلانها معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط ما
هو معلول له بالذات والمعلول الابداعي ما هو علته بل بالاتم واوفق وانه لا يكون في الوجود امر اتفاقي او اتفاقا
كما علمت بل كل امر يذكر طبيعيا سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى الاسفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا
كفعل الحيوان من حيث هو حيوان لان كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ
واحد وسبب فرد يتسبب عنه الاشياء ويتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء ينافي
طبيعة علله واسبابه فالحركات المتأخرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية منتظمة بالقياس
الى الطبيعة الكلية وطبائع الاسباب المؤدية اليها وكذا الاتفاقات الغير الموثقة والاسعاد الغير المؤثرة بالقياس
الى بعض الاسباب موثوقة منقلبة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان
طبيعي في جملة العالم وكذا كل ما هو حاصل وان كان اختراعيا بالقياس الى الكل الطبيعي وان لم يكن طبيعيا على الا
ويتبين لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تعالى ويوفق

الى

الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة العلية
ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يليها من مدبرات الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها
وآثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات
رأيت جميع الاشياء حسنا عندك ملائما بالذات وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان

المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لغرض ولا لعوض وهذا التعريف مشتمل
على تفصيل المحقق ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن
افادته هذه افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض سواء كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى
فان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الآخرة او نجاة من العقاب او
مدحا او تخلصا من مذمة او استكمالا للنفس وتشبها بالعالي او ازالة لما هو في معرض الزوال كالرحمة
من الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب
ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال المعلم فنقول الواجب تعالى اما ان يفعل بقصد وشوق
الى الكمال او يفعل الا بداء او فعله نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه لا لغرض وشوق الى
كمال يحصل له بالايجاد والافادة والاول باطل لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول
كمال له لزم ان يكون له حالة منتظرة فتعين القسم الثاني وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم
لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لانه لو كان غرضه من فعل الخير امرا يعود الى غيره وهو ايصال الكمال
الى المطلوب قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده عنده اولى من عدمه لم يكن مقتضيا الفاعلية ومرجحا لفعله وان
كان له غيره مدخل في تتميم كماله فتحقق لا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له الى افاضة الخيرات
من ذاته الى الاعلى بوجوه الخير ومصالح الغير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقائص والشرور
الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فمن قصور قابلياتها ونقص
استعداداتها لا من قبل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي آخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية
وسببها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله
فاذا دخل البشر والشرع في الاحياء والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات
من قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم

كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس في مقابلته العدم
بازاء الوجود الذي هو مقتضى طبع الشيء ولا ما امكن حصوله له من الكمالات والخيرات كقصور الممكن من
الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل نازل من العقول عن العالي وجود مثلوه وسابقه وقصور
النفس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله ليس في الواجب
اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود الناشئ عن شوب شرية
ما وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن منبع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا
الشر منبعه الامكان الذاتي ولذلك كان محتجبا تحت سطوع صبح الاول مستورا في ضوء كبرياء الاول والثاني
ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما امكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها والشرور بهذا في غير المادية
فلا بد لعالم الغيب ان يكون وجود كل منها على اكمل ما ينبغي في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها
من الامور المتعلقة بالمادة البحث من شريته على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت رتبتها
في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبع الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي
لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عبارتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو
ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار والحر
المتعفن لها والمطر المانع للقصار من تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها
الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا
والسرقة والنميمة واشباهها من الالم والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية
ولكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجازا
لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا
وجوديا فلا يخ اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لذاته لا يقتضي
عدمه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك
العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته
فانه لو لم يكن معدما للشيء اصلا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس شرا لذلك الشيء للعلم الضروري
بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه

معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم
بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى
النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها او كسرها لكنه خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام
وكذا الاحراق كمال للنار وشريته بالنسبة الى من يفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال
لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض وقد ظهرت بما ذكرناه صحة
دعوى ما اشتهر ان الحكماء صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد الاستقراء غير تام والتجاوا تارة اخرى
الى الهام وريبة وما ذكره من الامثلة لا يصلح مبرهنا لما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان
الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم المهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل
بل يلحق الذوات المستندة لما في العلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة والافتقار الى علة لوجوبها
سبب والقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في المهيات علة بل انما ذلك لا
للمهيات في حد ودونها الا امر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها لكانت المهيات مهية
واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل
بالفلسفة للانسان مثلا فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه محض
مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي
لا صالح في ان يم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ وكل ما وجد فهو اما خير محض
بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستولي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود
له اصلا في الحق اجتمع فيه الصنفان ومبدأ اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر
اصلا كما توهمه كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اعني افراد الخير الذي لا يتوهم احدهما
شر محض وكذا الاخر شر غالب يجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم
العقول وعالم الافلاك اذ هما منزهان عن الشرور والفساد والتناسل من نسج التضاد ومثال القسم الاخر
عالم العناصر الموجب الشرور على الوجه النادر ولو لم يخرج عناية المبدع ورحمة الجواد اهمالها لزم ترك
خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وفيه ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء امر لهم خلق لخلق
سرابيل الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفائس جمة فمن هذه الحيثية يكون

ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد ولا تفاسد ولم يمكن حصول الفعل
والانفعال والكسر والانكسار وحتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية
من الاستعداد لقبول العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات
والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات اللازمة من الطبايع من مصادمات وقعت بين
سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي العالية والعلويات ووجود كل من الخيرات
منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه عدمها او هو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع بفساد
بعض اشخاص نوع آخر فانما يعده شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظائم الصور ما خلق الا لاجل الانسان
وهذا جهل محض كيف والغرض للعالي للسافل وان التفات اليه خلقت هيولى الجنة والابالي وهؤلاء للنار
والابالي وليس ان البارى مستقل الذات كما توهمه الاشعرية بايجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة
والمتركين في اعمالهم وعقايدهم وابقاء اهل الدول الجائرة ونشر السياسات المذمومة واهمال الاطفال
عن حضانتهم وضياعهم باماتتها واذلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من
قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مقارنة لحركات كلية الفلك علوية
مقدرة بهيئاتها وازمنتها في عالم امره كما قال الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكل
شيء عندنا بمقدار على ان جميع اسباب الشر انما يوجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض التي هي حقيرة بالنسبة
الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المقهورة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن لكن
لسنا لها الحجاب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص
وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة واما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا كما قد عرفت ان هذا النظام
شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له ثم فقد تبين وتحقق
بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وقضاؤه كان حسنا خيرا ومن ظن ان الشر كان لخلل في عقله وقصور
في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا من شهدها ووجدها فالان تصور ذرة
الشر في بحر اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجلاء وضياء وكالالكال الشامة السوداء على الصورة
المليحة البيضاء تزيدها حسنا وصلاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير
الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب

على بعض الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان يختار ايجاد اشياء من الخيرات والشرور فلا
يمتنع عليه شيء فهذه الايجابات ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا
النمط الذي تصوروه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بل ذلك ومصلحته
انما كان ذلك راي جماعة ضربت اجهلهم عن درك حقايق الاشياء وكيفيتها او بواطنها الى المبدأ الاعلى
جل كبرياؤه فجوزوا وكثيرا من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة فمن جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح ونفي
اللزوم في شيء من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة
بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله تعالى واحباؤه وخلص عباده ممنوة
بالمحن الشديد وتسلط الاعادي عليهم مقصدين بل كانوا اما جمع لهم بين المثوبة في الاخرة والسلامة
في الدنيا واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم
في هذا البحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدور فعل عن فاعل واردد كصدور الاحراق عن النار
لانه يصدر عنها النار لها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذاته تعالى
تم من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له بعين مرتبة من مراتب
ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل ان البارى تعالى خير محض بسيط
عندهم ولا يجوزون صدور الشر عنه بالعرض ما تم فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب الثنوية من جعل
الاثبات مبدأين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا الا انه هذه المفاسد الصادرة
عنه تعالى ليس بشر بالصادر عنه اما ما يتبرى بالكلية عن الشرور او ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنهم
الهيولى التي منبعه الامكان وكلا القسمين من افراد الخير يجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغيرهما ذكر من
اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي مبدأ اخر كما قد تقرر وطوابق ذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت
الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضا بها لان الرضا بما يرى
الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا
سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وقد
اجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء
وحاصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر

دون خلقها او ايجادها والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله لكن ليس يخفى لمتأمل ان جميع الاشياء
من امر ابن قضائه لكونها لكونها معمولة له حاضرة اياه وان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل
الحق في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمأمور به هو الرضاء
بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يجب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار و
اللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل من حيث انها ذات
وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس
الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر
افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة و
الشقاوة الاجلتين اللتين يختص بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للنفس انما هو باستعمال
قواها اللذة النطقية والشهوية والغضبية لا كما ينبغي ان يكون لحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة
والغالب كما نرى على اكثرهم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء
الاشرار لاسيما في الآجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني
وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وعدلا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في
المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين الاخريين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق
وان كان نادرا كشديد التزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار
لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في
انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة وهو متوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط
من مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من
عباده مشكل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل على انخراط الجميع فيها
مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز
صدوره عن الواجب تعالى يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه تعالى خير محض
مبرأ من الشر والآفة اصلا لكنها يجب ان هنا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجدها امكن
ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما الخير فيه شر ما لكان الشر اعظم فان قلت وقلت لم ما

القسم

القسم الثاني بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده
ولو كانت المسببات كلها بريئة عن الشرور التي هي لوازم لها لكانت المسببات واحدة ومن المحال ان يكون النار
نارا ولا يوجد لها اللازم النارية من احراق ثوب العفيفة الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار
او لا يكون النار محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضائل
والرذائل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها
معجونة فينا فلماذا يعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف السيئات فاعلم ان العقاب على المعصية
ليس لان الاول المتعالي عن سمات المخلوقات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما
يترتب عليها الثواب والعقاب بحسب ان ساقها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة
منا من قبل وتم لها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة لها ما كتب علينا في القدر
ولوازما ودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين
في اساءة عمله ولخطائه في اعتقاده فانما لم تنشأ بظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة ومعا
ولعلك العياذ بك بالمجادلات الكلامية والخطابات الجمهورية تضطرب وتتزعج فنقول انما حاول
الفلسفي ان يقيم الشرور والقبائح الكائنين في الوجود معذرة وتحبب الله عز وجل الى عباده فقال
انه هيهنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي
والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح العام الكلي واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا الما
سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر خيرا لحصين الحاد الناس ولجين في النظام الكلي
فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب
لقد ما اغترهم عليهم وهذا مما يوهم جدا ويبعثهم جدا لان عنايته بكل شيء مصروفة الى نفسه قبل
كل شيء فاذا اذى دينيه وغيره عليه ويوصيه بنصب وعذاب لاجله يأس من رحمته وندم على عبوديته و
فائدة لبقي ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لغاية لا لان مقتضاه مصائبه وآفاته وجاء
في الشرع فعلى خير من يشينه غيرك والوجه الثاني انه الهم رحيم عاجز مضطر اذ لم يجد سبيلك الى
صلاح الانام واقامة النظام الا باوصال الضر على هذا العاجز المسكين فاله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا
رب الا انه يجد نفسه عاجزا فقيرا يلتجئ الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فرض العجز الحجر

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر هون على بصر ما شق منظره فانما
يقظات العين كالحلم فاصبر ريثما آب اليك القرار وفاءت السكينة والوقار فلست اول من زل
في هذا المقام واستفرض هذا الكلام ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك
فاعلم ان الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى
التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي تجري مجرى المرض والخروج
عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان اليها كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لحدوث
الاحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة لسبب عارض غريب تحدث
في جسم المريض مزاجا صار به مريضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من
الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القسر فيكون كلتا الحالتين منها بالذات وفي خصوص تلك
حالة العشر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم
الشياطين فاختالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم ايدي الشياطين فاذا
مستهم ابدتها افسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم التي الاعلى
من الهيئات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الآيات
ويتلو لهم ما تذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام لاغيرها من الطاعات
والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية وينصرفوا الخيرات والعبادات طبيعية لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير
بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا
تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي فاستحقوا لولا ان جدواهم
لذواتهم فقوا لا عرض منها اليهم وحصنت لجوهرهم لم يكونوا بمرضا لهم ولا تلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه
ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة
والمنافاة اما كونها ملائمة فان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون منافية
لهم فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها مقتضى لها بل امرا آخر ولا نظيرته في الحجوم الذي تفعل
في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده والطبيعة الارض التي تقتضي يبوسة حافظه
لاي شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي لكرهيتها الطبيعية ومنعه عن العود اليها

مع وجود ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل
هذا المنافي ملتذ متألم سعيد شقي ملتذ ولكن لذته لله سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب
جدا ولكنا اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فيما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد
والشقاوة منهم اشقياء سعدون لا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كلها بالحسنى اليها
ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان نوالهم
لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يبطل احدا الا مالوا معد للعند ورحمته
فاذن عرفت بالجنبين وقلت لهم فان تحت كل سخط ترياقا وقبل كل نقمة رحمة هي الرحمة التي وسعت
كل شيء فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة عن قوم فاطمة
ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا
من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل اناس منكم ما كانوا يتولون
ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فلينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون
في الدنيا قال ويمثل لهم اشياء ما كانوا يعبدون من الحديث بطوله اقول وكما يتولون في الآخرة ما تولوا في
الدنيا فانما يتولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فانك قوله تعالى انا عرضنا
الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الآية لتعلم ان الله
عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه له فان تولاه تولاه وان لم يتول لم يوله هذا محض الرحمة
والعدل فان قلت اليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل بحيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه
قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليته ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل
ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء
برهة من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لغاية ما
اقتضاه او لما يتعلق بنقيض ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان سمينا ذلك شرا بالنسبة
اليه واما الاقتضاء الاولي فلا يمكن وصفه بالشر بل هو الاقتضاء الاولي الذي يكون خيرا على اي وجه كان
لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو موثر عنده ذاته بذاته ومقتضيه ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا فيه

هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي تسئل به الذات المطيقة السامعة لقول كن
الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس لم ومرة وقرأنا الله غني عن العالمين والحاجة لهم الى في وجودهم
ليجبرهم بل اثر اذن وعطاء انه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لهم بلسان حمية الاذن لي ان ادخل
في عالمك وهو الوجود فقال الحقة نعم لكن اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى اسمه عز وجل عن عيسى
على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق
السؤال الثاني عن الطاير ان يكون لم يتم ذلك اذ نا وصتي امر الجليل تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك
ايضا بطر لعدم المامور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف
الجلال فلعلم الهك قد اتصل بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها
من مشاهدة جمال الله وما طيب بالسماء طربا ورقصها فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط وعشي بر على
الارض لقوة الوارد فابقيت على وجه على البساط وسريان لذة الله هو الذي عبدها ومشاهدة
لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما حتى قالا قول الوامق ذي الحنين اتينا طائعين فانهم فهم حتى تلي الافهم
شعر نفيري **الفن الثالث** في الملكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة
الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية
السفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث
عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها
في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة
تغيرها كثيرا ما يجري بيان انيته وتعليلها تنبيه لحوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك
وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج بها العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وبحثه عن ما به يصير الاجسام
المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لانها يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية تحتاج
الى الفعل في شيء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل بعقل الله ولشائي الاجسام
هو لا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحث
الوجود في نفسه صنعة ما وجب الوجود الرابطي متاخر فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا
في علم ومحمولا في آخر فيجوز كونها مما اقيم عليه البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها

سوا

الفن الثالث

سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي
للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم
في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة
الاول في اثبات العقل اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله برهانه ان الصادر عن المبداء
الاول انما هو الامر الواحد لانه اي المبداء الاول بسيط احدي اذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب
بالذات على ما مر والمبداء الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه
في المرتبة الاولى الا شيء واحد وصدور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاد
او لعجز حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في
جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس لعدم الاربية الاعداد او تكثر جهات الافاضة والايجاد دون
الاجادة والاصدار بل لقصور الكثرة والجسمية عن ان يكونا اولا من قرع باب الصنع والابداع وقراءة
فاتحة كتاب الافاضة والجود على الهبات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طباع الكثرة
ان تكون منه معا والفوق الجسم ان يظهر منه حبيدا فنقول وذلك الواحد الصادر عن المبداء الاول
اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة
المشائين فظاهر واما على طريقة غيرهم فلتركبه انواعه المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي
تحصلها نوعا او شخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى لعدم تقومها في نفسها
لانها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة
بالذات كانت علة لها وهو ح ولعدم جهة فاعلية فيها او اقتضاء ليكون علة لما بعدها اولا للصورة
علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يمكن الهيولى اول الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد
صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استغنائها في سببيتها للهيولى
لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المتشخصة الهيولى المعينة لمشاركتها ما بواحد من الصور كما عرف
صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي
تقوم بذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وتقومه تم كما سبق ليثبت قائمته فيكون
هي اول الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر

الاول علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون
الجسم وهو ح اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد
من جميع الوجوه بل الجهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا لتاثيره فتتعدد
آثاره كما جوزوا ان يقع ماثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة
جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا
به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل جميعا ولا معنى بالعقل الا هذا قلت العقل هو
الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجاده لما في المرتبة بدون الالة اقول اما
الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب تع لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور
التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب تع او عليه تع بانه مسلوب عنه تلك الامور انه صدق السلب
وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق لوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في
مقامه وهذه المساوقة بينهما الى في اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان
الموجبة يقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية
باعتبار خصوصية الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء فرع على خصوصه ثبوت المثبت له
وسلب شيء عن شيء لا يستدعي خصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم فحيث ما لم يكن الا ذات
احدية لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من
حيث كونها نفسا لا تخلو من نقص وقوة وما لم يكن متعلقا ببدن خاص يكون موضوعا للتصرفاتها و
افعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فادامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا
حتى اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يكن ان يبقى لها ما يقتضي حبسها وحجرها
عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بغاياتها في تاثيرها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي
عالم الملكوت لا يكون تجدد ولا اشتداد وضعف او كمال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا يحط عن
تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها
نفوسا متعلقا بالاتصال بعالم القدس والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار

الغريبة

الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعية
لابدانهم بالفعل لحقائق نزول فيه ولو كانوا منفصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم
الوهم والخيال والنبع والمثال التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا امثالا وبني القسية في التاثير
الجميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا قيدت نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن
مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ما دونه وان تجردة بالكلية هي معشوق
للافلاك في حركاتها واسباب اخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المعشوق
للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل وان قيل لم لا
يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا ويتوقف الكل
في الفعل على الالة الجزئية ولا يلزم توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي وجود
المطابقة على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا لامر آخر او لم يكن وسوى
نعل بالذات ايضا او لم ينفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وهذا يصح
جوابا اخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى على المتامل انكم قررتم ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل
بل شرط الوجود بها فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل
ونفس وكان احدهما سببا وشرطا لوجود الآخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود
على الاضعف والاخس اذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب ترجيح المرجوح
فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تع يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير
وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى والاستقلال في الوجود بحسب
المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان
كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة قاصرة الذات عن صدورها عن المبداء الاعلى افرادا و
ازواجا وعن دخولها في بدو الوجود افواجا لقصورها او نقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها
فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه
الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما اصلناه من المقدمات فيقول لا نم
وحدة الباري ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى

الصورة ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما عن الآخر وانما اللازم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة
في علتيها عليها ولو سلم فلا نم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الصور واسطة في ايجاد
الواجب لا ان يكون موجدة ولا نم وجوب تقدم الواسطة باحد الوجوه على انه مع هذا غاية ما ذكره لكن
المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه امثال هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة
بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات كثرة العقول
وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
وهي منقسمة الى كلية يتعلق من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة
كانت تلك الحركة او مركبة والى جزئية تتفصل الكلية اليها كما تحلل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية
افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل
المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على النضد المشهور
المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف المنظر
في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع لها الاتصالات
جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع لها الا المقارنة كالعطارد والزهرة واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا
آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك
الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوء وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر
في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح المجيد بدل او فلكا او متكثرة بان يكون بعضها
مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المصنف
فلم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل الاول فيلزم صدور الكثير
عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما
ستطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر

فلما

فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود
الحاوي لانه اي المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدأ الاعلى وهو
مصادرة على المطلوب وكانه نظر الى ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى من كونه مكانيا
وقال البعض آخر بكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشرور والهلاك وهذا اولى ولكن فيه منع لانا
لا نم ان التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور ولانا
في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع
المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهر ربما كان المحوي بحسب المقدار الساري الناشي من ثخانته اعظم من
الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورا من العالي
كالحال فيما فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك المريخ اعظم من
فلكها والحال فيما بين المريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافي بين العالي والسافل يكفي لنفي
هذا المطلوب اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك
ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له ولانه اخس لاصغر استحال ان يكون سببا
لما هو اشرف لاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم من جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة
والنفس اما الاول فلما عرفت ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشيء ولاشتراك
الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض آخر بالذات والا لزم تقدم
الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم
التاثير به لا يكون الا بمادة مخصصة ونسبة مكانية بالقياس اليه وكيف يتصور ان لا يكون الا ملاقيا
لجرمها او القرب منه واضاءة الشمس انما يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل الا في البعيد
جدا ولا في الثانية في الستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستغنينا عن
ذلك بما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم يكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شك ان
صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا نحوه ام نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك
الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها
ببعض بطريق خاص اما نفي علية الحاوي للمحوي فباستلزامها امكان الخلاء واما نفي علية المحوي للحاوي

فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا سقط ما طعن
به اكثر المتاخرين كالامام الرازي وغيره ممن نسب كلام الحكماء الى الخطابة لما توهموا بان مجرد التلفظ بالشرف
والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا
شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك
اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا بما عدهما فهما
الوهم السليم ومع ذلك قد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان
ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء او
عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان
كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المع ووجوده متاخران عن وجود
العلة فان اعتبر المع مع وجود العلة كان حاله الامكان لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا
لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معا اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانا فرضنا
متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا الذات مع انه ممتنع لذاته لما
مر في مباحث الطبيعي هف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار
احدهما يوجب اعتبار الآخر معا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء
داخل والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا بمجرد المصاحبة
الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما
عن الآخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود هذا ع
لقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا
لغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته انا
نعقل العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويحكم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر
عن غيره وان كان الحكم بعدمه لا يحتاج الى وسط في الحكم في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد
ماهيته المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته

ليس

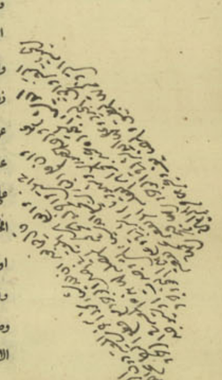
ليس له صالة ذاتا تقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان
العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما
يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي
من حيث ذاته بل باعتبار كونه مالئا داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي مع
انه ممكن او واجب فتحقق نفي الخلاء بذاته لا ينافي هذا الانتفاء وجوبه بغير الحاوي بل لمحويه ولذلك حكم بامتناع
انا دلت وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا بد بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم
بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض ممكنا
ان تصور بعد وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع
فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا
لذاته لا يقال التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء انما هو فرضا لعدم الحاوي والمحوي معا فاحد
المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود
الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كالمتضايفين ولا حاجة الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس يبني الا التخصيص
القواعد العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه
من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم لذاته نفي الخلاء بل من حيث انه محدد بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا
يستلزم خلاء والملاء كما ان الجسم المحيط الملاء والخلاء انما لامكان له وهذا عند القائلين بكون المكان سطحا
من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الملاء والخلاء فكما ان التلازم بين المحوي
وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي او البعد المحدود في المتلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين
نقيضيهما اعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود في فرض عدم الحاوي والمحوي معا
فافهم ذلك واحفظه لعلك [illegible] جواب من قال ان نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان
او بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير
عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا القائل ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبر في استلزامه نفي الخلاء كونه
محويا مجردا عن الحاوي صرف الاعتبار المذكور او جمع بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي
وقع من بعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فوجود الخلاء وان استلزم

عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما الا انا نقول التلازم في الاصل ليس مختصا بالامرين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوي اي جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا كما مر لكن مع فرض كون الحاوي علة يكون بجميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به فيكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي مستلزما بين واما التلازم بين وجود المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي المعين فلا يبعد عنه جدا فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم وصورته ونفسه المنقسمتان في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف في وجوده عليه ظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها مطلقا فاما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه انه لما كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه لاعراض كثيرة تقتضي تعدد هذه الاجسام الكثيرة المختلفة الآثار والصور المتكافئة في الوجود كما علمت ولا لاح في تلك الجهة ورا الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كانت عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المص وجماعة من اتباع المعلم الاول لمحل الاعراض كثيرة فليكن تعدد الافلاك المتعددة منشأ لتلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور ضرورية لا امور حقيقية توجب عليا ومعلولا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببي المسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت المعلومات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على نحو وضعها المتقع الربوبية لما علمها الحكماء على ما هي عليها فيلزم جهل الاول بها عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض المحويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي مبنا على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هذا يدل الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهي العقل الاول كما سبق مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس متقدما كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير

المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد محض معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو مع لا استلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية وان معلول ايضا والمع يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوايل الكتاب مبينا او زال ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر الى نفسهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الآخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ لا يجب بينهما علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها او العدم الا زمانا في مرتبة وجود الآخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد فجواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان لحال كون الحاوي والمحوي معدومين لحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء او ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الآخر فليس قبل كل واحد من وجود الحاوي وعدم المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي لا يستلزم العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له والملزوم مع عدم اللازم منافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابت بل الاولى ان يقال تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر فلم يلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي

في ازلية العقول وابديتها

امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم سوى افلاطون الالهيين الاسلاميين وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم لما نقضاه جزى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات الباري من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اقوال في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين من الملطيين وساير ما صاروا الى القول بحدوث العالم مباديها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الاشراقيين واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان وصنفوا كون الحركات سرمدية وبقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول المحقق المقام ان الازلي قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة فان الازلي بهذا المعنى منحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما لا يكون زمان وجوده متناهيا في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير كجملة ذوات المفارقات عن المادة في الذوات والافعال بما هو صنيع الكل المقدس ساحة ذاته عن غبار الحدوث والفناء فليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على لا تناهي الكمية الغير القارة الغير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة والمفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد الآباد الا النفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية والآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فكرمع



الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة فهي كما مر والعقول ايضا مستكملة لجملتها ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها اي من جملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي اي العقول المفارقة الحادث المادي مادية هف ويلزم من هذا اي من كون كل واحد من العقول مستكملا لجملة ما لا بد منه في تاثيره لعقل آخر ان الازليتها لان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة ولما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اي من العقول لا نعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المع انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو مح فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف بل تغير شيء منها يؤدي الى التغير في الاول تع وهذا مع ما يلزم منه من ان يكون في ذاته تع جسمانا قابلية وقد برهن على استحالتها في حضرته تع يلزم ان يكون له تحرك وصغر الى الاشياء لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة وتحرك فيلزم ان يكون آلة العالم جسما وهذا مما لزم على القائل بكون الباري تع ذا ارادات متجددة سواء صرح بجسميته او لا تع عما يقولون **فصل** في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها اعلم ان الواجب تع واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد والافادة في اقتضاء الوحدة لم ينته ترتيب الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة من امر واحد وهو في الواجب تع شانه ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في الطول في عشرة والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار ان لذاته للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها وله وجود وتعقل

للاعتبارين الحاصلين له بالقياس الى وجوده والى مبدأ وجوده وللوجود بالقياس الى مهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقل له وهو اشرف الجهات مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقل لوجوده ولامكان وجوده مبدأ للفلك بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات مناسب للمادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية او امكانا او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرتا معا شيئا واحدا او اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبر شيئين اعتبر الفلك كونه ذا جزئين في الخارج جرم كري ونفس والمانع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هو امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وباذائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها العباد تفصيل من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكائن الصوري باذاء الامر الصوري والكائن المادي باذاء الامر الشبيه به وهو الجنس فالمفصل باذاء المفصل والمجمل باذاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء عن المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية نعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات العلماء وغيرهم عليهم بانهم خلطوا في الكلام وخالطوا القول في موضع التطبيق بين الجهة تارة لغيره وان العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبر واحدة كثرة من ثلثة وجوه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعتها وجعل فراده وادخل بذلك الغير وجعلوا الامكان

علة لهيولى الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاقوال في الايجاد لم يقع في كتبهم التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المع الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات صدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احد بامر فانا نختار صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه ولجب عنه في شرح الاشارات بان المع الاول يطلق على العقل الاول مع جميع ما لاته فانه اول ما صدر شيء عن الاول تعم بكالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح والمناقضة بينهما انما هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات وامرا واحدا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول نعم وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء احدي لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عند المبدأ عنهم هو الوجود او المهية والامكان وغيرها من الامور التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول ولا تتاخر عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته نبيان ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة

الانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض وكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ... ما تحته الى الانوار الاخرى وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب وان القاهر الثالث يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات ... الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثمان مرات ... اربع مرات من القاهر الثالث ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة ... تتضاعف انوار الانوار ... في النزول الى مبلغ كثير يعجز العقل البشري عن الاحاطة به ... والنور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ست عشر مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس ... الى ما لا يحصر كثرة ... الانوار المجردة العالية لا حجوب بينها ...

المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد هذا ما في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة من وجوه وليس بعضها علة بالقياس الى بعضها السماوات فان بعض الافلاك اكبر حجما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد شفافة وانقص تطرا وبعضها بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية واسفل مكانا واصغر حجما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والاثنان والاسنخ لا يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولا نفاد بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها ان لها عللا من خارج متكافئة غير مترتبة وبين ايضا ان كثرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر ولا يحيط بكثرتها الا خالقها اوجدها فلا بد من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية بصدور هذه الاشياء ومما ظهر ان هذه الاشياء لا يفي الاطريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا آخر امتن واجود من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة من الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي يشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان من صاحبه وما يقبل منه تم بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا تتضاعف الانوار العقلية الفائضة الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية من كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي تتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور

الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما عرفت انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون لكل واحد منها مشاهدة نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان لعينك مشاهدة للجهة وشروق شعاع وهما متغايران فح اذا تضاعفت الانوار السانحة الفائضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة او بواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار الفائضة الوضيئة العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان غايرت بتغاير العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وآحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول العالي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كالمشاركة جهة القهر مع الشعاع وكذا مشاركة جهة الاستغناء معها وكذا مشاركة جهة القهر معها وكذا مشاركة جهة المحبة معها ومشاركات اشعة تامة واحد بعضها مع بعض ومشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا البارئ نعم كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة التي لها في الجميع مع جهة القهر الثوابت وكرتها وكذا صور الثوابت المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل من الانوار القاهرة ارباب الصنم النوعية الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما هو كرة تحت الثوابت فمبدأه كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة امكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا من مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة هنا ليست عن مجرد الاتفاق واتفاق الحركات نفوس الكائنات وعقول الصور للانواع بطل ما سنذكره فلا بد وان يكون نوعها اي ربها قائما

بناته في علم النفوس نباتا لا يتغير وهذه طريقته في صدور الاشياء عن المبدء الاول والمشاؤن ايضا وان اشتهر
عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان المتعوّل في اصولهم يعطي ان عدد الحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات
فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج
الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل حركة جزئية ايضا محرك او اما شقا وحركا
مفارقا مستوفا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول
انهم لم يذهبوا الا الى لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية
بزيادة واحدة للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد
ما ظهر لهم لصناعة المجسطي من ان الافلاك تخمسين او كثر الصاحب الشفاء عن ان المحركات السماوية نفسانية تصدر عن نفس
مختارة متجددة الاختيارات على اتصال جزئياتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدء الاول بعدد الحركات
فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدء في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون
المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم
الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذا حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم
الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة محركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه
المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من
كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها اقول لا يخفى ان القول الاول للشيخ من فساد الافلاك قد علمت
ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاسباب
لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد التقدم الا بالزمان والاعداد وان تاثيرها في المادة الا بمشاركة الوضع
فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم آخر وخصوصا في الابداعيات التي صورها بانفسها على
اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلك لا يتصور بصورة بعد اخرى ومنه
امكان المحال بما بينه ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول على عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة
احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول ما لزمهم عندهم من عدد الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول
الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم نظر اد
في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطؤ والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها

ايضا في صدد عدد انما الطولية والوضعية والترتيبية والبعدية ان عدتها الا بعد ما وجدوه اولا حكموا بزيادة
العقول ايضا على ما حكي اساطين بعد ما استقرت الشهرة بعشرية عددها كما استقرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما
ان لكل من الافلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات
فلك كلي شامل لها محيط بها فاسم العدد باعتبار الشامات من العقول والكليات من الافلاك الا باعتبار الاوساط
منهم والجزئيات منها الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى هو الفلك الاقصى الثالث
انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل
بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها
ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة بكل
فلك كلي واحدة الخامس ان الجماعات الثلث في العقل الاخير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المختلفة
الطبايع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف الكمال والنقص
والتشخيصات النوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادي الفصول والاظهر ان الاوايل من الحكماء لم يحكموا
بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذر عليهم التفاصيل لانهم هم المتشبثون
والمتشرعون والمبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب
عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد تنبيها على التركيب تفصيل هذا
لكل بحسب الطاقة البشرية الميسرة لما خلق له والله اعلم بحقائق الامور وما نحن بعد هذه المراتب لو ترجع الى ما
الراسخين علمهم ما ذكره مراراً من ان منشا هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات فان الواجب
يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه مخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان
الكثرة فيما في العقول انما هي من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب بالغير
لكن تعقلها امر حقيقي والاليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء الكلامية ملكة
لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وفرحية خالية عن تاويل المبتدعين لجاء اسنى امور الدنيا
لحفظ غرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان واهل الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر
من كل عقل عقل وفلك وفلك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر

وعقل عاشر وهو المبدء الفياض لما في عالم المادة المدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتحريك والتصرف
كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال العديم التناهي تاثيراته من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه
باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية باعتبار تعقل ماهية الصورة
النوعية المختلفة باعتبار نسبة الوجوب الى المبدء الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية
المناسبة من جهة اشتراكها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها
لاختلاف انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك ما لا يعلم
تفاصيلها الا خالق القوى والقدر ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع نوع من
دون الجهات الفاعلية لما عرفت من ان جهات الفاعل لا توجب اختلاف العددي في قابل واحد كما اشار اليه
بقوله لشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف
القوابل او الاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصور من جهة العقل الفعال
ولا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ ينادي تغيره الى تغير واجب الوجود لانه امر في عالم الحركات والا
بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية
مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر فهي سلم كونها حادثة تقتضي وضعا حادثا تقتضي حدوث
استعداد في الهيولى مستتبع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى فكل حادث في العالم مركبة كانت
او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى
لان الحركات الحادثة الجزئية بل سائر الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد عدم فان كان الاول يلزم
ولا الزم دوام الحادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زمانا حادث آخر وهذه الحوادث اما
ان يوجد على نحو الاجتماع في الوجود فيلزم اجتماع امور لا نهاية لها مرتب في الوجود والاحتياج كل منها الى الاخر السابق
عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في ربط الحادث
بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت
حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة تكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة فننقل الكلام الى العلة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة
في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يتنزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث

فارادوا التقصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان الفيوضات الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة
الايجاد الى امر ثابت الذات متجدد النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود هو الحركة
كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدء والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو متحقق
بلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة المسافة فهي امر دائم باعتبار وذاته حادث باعتبار تلك النسب
الى حد الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدء الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث
فتستند الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع
الاشكال اذ الكلام عائد في استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل
بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة
عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوجدها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت
النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول اما سماه
تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود او وجود
تلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها امر متصل غير قار ولاجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف يستند
بعضها الا بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة وينبغي الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتدع به ما ذكره من
السابقين في شرح الهياكل وفي رسالة السماء ما الزوراء من ان هذه الحركة الفلكية لاجزائها في نفس الامر بل
بحسب الفرض وكذا سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله
باستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية لنسبة الاجزاء المفروضة
في الحركة الدورية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود مقصورا على التوسط
الذي هو امر وحداني كيف جعل امر الحركة الموجود تمتا صلة الوجود واشنع بطرقتهم ما اشرنا اليه سابقا
واسنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت الذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عنه معنى ثابت وحده
متجدد كالحركة الا وان الطبيعة بحسب تبدل الاحوال الى احوال كانت الجهة بتلك المبدء فان كان المبدء الطبيعة
فالجهة القرب والبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة يجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة
الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون آخر ولذا التزم جماعات

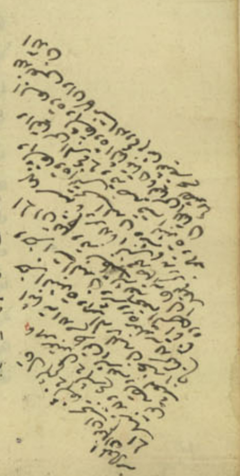
الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية
المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة في نقول المثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي
هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسا صادرة من النفس السماوية لاجل
عقلية والجزئيات علوية متواردة عليها من مبدئها العقلي ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات الحركة
شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق وينال روح منه من مبدئها ومعشوقها وكل اشراق
وينال روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة لحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والشوقيات
وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت
وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي امر عقلي ثابت وفي الاشواق و
الارادات شوق كلي مبدؤها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدؤها قوة
منطبعة شوقية موجبة لارادات جزئية لحركات جزئية في المبدا الاقرب للحركة الارادية الفلكية ولنفوس انهما اثنان
احدهما في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها الذي هو الجوهر في محصل
الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه ولو لم يكن انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام
كل جزء من احدى السلسلتين اليه هو مبدا الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير مبدا
لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الاول على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة
بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث توهم انها متفاصلة لعوز العبارة
عن بيان كون المبدا باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين معدا وعلة للاخرى فتجدد كل منهما بتجدد
الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن ثابت
ومنشأ ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المحبوب المبتلى لوقوعها في آخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود
والكمال وحاجته الى الاستكمال آنا فآنا اقول وقد علمت طريقتنا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت
او عنصرية وتصور جميع الممكنات عن درجة السرمد والازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا صعب
لكن وفقنا الله تعالى بجوده وفضله لاصل حكمي انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان
الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث
زماني فله علة حادثة هو الهيئة التي عرض لها الحدوث من حيث كونها امرا وضعيا له والكل الحركة بل هيئتها

نفس

نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري فيه حد وتجدد بها
كما لا يجري في كون الامس قبل وكون الغد بعد لان القبل والبعد نفس حقيقة الامس والغد ونحن
بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس هيئته
والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على هيئته كالحركات المستقيمة العنصرية و
غيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث وتجدد … الا التجدد الذاتي الا
بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد ولا تحتاج في استعدادها الذاتي نحو
الصور مطلقا الى معد … واذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات
وحيثيات من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى حيثية هي نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون
علة التغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون مستندا الى الجاعل اصل الحيثيات بافاضة الوجود عليها من دون
خصوصيات تخصها نهاية في حصولاتها المحوجة الى علل حادثة ماتية وتلك الحيثية هي الحركة ولهذا تمسك بها
بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات
كثيرة والمص لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث آخر ولزم من كل منهما سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او
متعاقبة ما اختار التعاقب ورد الاحتجاج الذي ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات
الغير المتناهية المستحيل باتفاق آراء العقلاء فقال فان قيل لم لا تم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا
اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدا معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة او بمرتبة معينة متناهية
من العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزايدة بواحد او اكثر معين عليها بان نقابل الجزء الاول
من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما
ان تطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية لا سبيل الى
الاول والا لكان الزائد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوي الكل والجزء الموجب لعدم كون الجزء جزءا
والكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زائدة عليها بعدد
متناه والزايد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف
قال الشارح الجديد وانما اعتبر واميدي الاجتماع في الوجود والترتب لان الآحاد اذا لم يكن موجودة في
الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود

الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا اذ لا يمكن للذهن وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا
اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا آخر من المعية
دون الزماني والمكاني هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه
المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري تعالى شانه بجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري
وشهودي تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن تبعة التغير
وافق التجدد وعليها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيها من الحيثية التي ذكرها التطبيق والتضايف وغيرهما
من البراهين **خاتمة** للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشأة الاخرى للنفس لما انقضى ولما ذكر المص في آخر
هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسايط جود المبدا الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة لتلك الاقصى
واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها نزول الوجود وهبط
الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يترقى الى ذروة الشرف والكمال بعد ان هبط منها
حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضيء بنور الحق في المعاد وكان
الوجود الفائض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه … وظاهر ان اشرف الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة
لوقوعها في آخر مراتب العود لكونها اشرف جودا واقوى خلاصا من الهيولى الى مراتب الشرف باعتبار مراتب الرابعة
عن القوة والخسران اللذين مبداهما الهيولى والابدان فعلا ولكن يشير الى ماهية وجود الاخروي والنجاح قبل البدن
واحوال الاخروية السانحة عليهما من ذاتها لاجل كمالها واخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة
الاولى وفي تلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن تسمى بالنشأة الآخرة لها فوضع ستة فصول للبيان
المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالالهيات لكونها مما يزاح بتبيين
مقاصدها اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين الحدوا عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في
تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يثبت بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن
اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره
بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين ويهدي هم الى سواء الصراط

كقوله



كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات
وجوده او عدمه وانما يكون معه جائزا فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتقضي على وجوده او عدمه ولا نحج
عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عم اني بعثت لاتمم مكارم
الاخلاق في تفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح
في مواضع عديدة منها الآن حقائق الاحوال المعادية على هيئاتها وخصائص صورها وكيفية لذاتها ما لا تؤخذ
الا بقدر ما هو الحاصل لذلك من الوعد والوعيد ثم اذ لا ندري ما هو عن الاحالة والاستحالة واوقعنا الخبر عنه
موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوي التكذيب والخصوم في باب تمام التنزيل والاعجاز النبوية
فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العقل
لم يتصور من تصور كيفياته بعد ايمانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورا …
اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها لا مطمع للعرف …
في الاحاطة بكنهها الا عند قيام الساعة لما قال تعالى لرسوله قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان
اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفية في آخر
الهيئات الشفاء الى وجه هذا المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها
تأثيرا وصفاء كما نشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من
الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل وكما
التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من
خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك ادراك المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم
في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم
والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس الى
الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في
اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي
او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تنفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي
في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات الحسية الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها

واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسية فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا
العالم فانه بعد عود الروح الى البدن وقيام البرهان على امكانه واما الكلام في ان بعض هذه اللذات على اي
نهاية وهيئة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فانه مما خوطب به
جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي
انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالية فلذة كلذة النوم الا ان النوم سريع الانقطاع فلو كانت دائمة
لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث
وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم
في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصور المخترعة متخيلة لا
محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما للقوة
في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصور الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الآخرة في هذا المعنى الا من
حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله ص ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع
القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس
لحلول الصور الاخروية على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا تنقص ببطلان الوجود لخصاص وجودها في الحس
وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد
توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الحصر وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق
القاصر واما في ذلك العالم فتتسع الطرق ولا تنضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات
امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون
هي امثلة لها كل واحد مثال للذة اخرى جارية في العقليات توازي رتبته المثال في الحسيات فانه لو
راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطردة باللبن والعسل والخمر والاشجار
المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة با
لجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه لخدمته لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل

كل

خاتمة

فيتسع

كل واحد يحمله على نوع اخر من انواع السرور يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور الملك ونفاذ الامر
وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق كل واحد
مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده
فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المستغرقون
لعالم الصور واللذات الحسية يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشتهي شهوتهم اذ
الجنة ان فيها كل امر ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف العطايا واللذات والقدرة واسعة والقوة
البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي حملت
افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه من منتهى العلم من امور يليق بالكرم الالهي انتهى قوله اقول
القول الذي من كلام هذا الشيخ اقرب بحال الناس من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني با
وحاصلها ان النفس لما هي مقدسة لكونها من سنخ الملكوت وبفيض عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور
لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني المركب عن الاستعداد لتسبب الاضعف الوجود
لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال
والتجدد والزوال لحال واعراضها لها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمعارضات الخارجية والداخلية وكلما انفكت
النفس عن الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن الجسماني عن الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك
وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس اياها بالنوم او بتوجهها الى الجنبة العالية لقوة في ذاتها
او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبح يخترعه للصور ومشاهدة اياها بحواسها التي هي في ذاتها لا
مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن
الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا ولمسا وشما في ذاتها من دون الحاجة بها الى البدن بل الحواس التي
من القوى في البدن لولم يكن هذه مانعة للنفس من استعمالها اياها وكما ان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة
هي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها يرجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة والرؤية لم تسم الرؤية
لذاتها في العين انما لو خلقت في الجبهة او من دون الحدقة كانت رؤية ايضا بل لذاتها كالة المعرفة وكل معرفة
اذا انتهت الى الغاية تصير مشاهدة لذلك الشيء جميع المعارف والاعتقادات الحقة اذا ارتفع هذا الحجاب بالموت

المستغرقون

ينقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة بل هي بعينها حين بلغ
الى حد النضج تنقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل ابصارا عند تغميض العين بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في
حال رجوعها الى ذاتها عن هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا
واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها السافلة بحسب ضعفها كالاكابر من الاولياء والمرتاضين او لقوتها كانت او شريرة كما
للانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت اعلى فاعلة وشاهدة للصور اقوى وترتب الاثار الوجودية اذا
اوائلها عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم
موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر صور الاخرة هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا تقتدر على
ايجاد صور مشاهدة يتصورها بل تبلغ قوة نفوسهم الى حد تسري في غيرهم فيشاهدون بقوة قدرها على مشاهدة الامور
الغيبية كما سمع النبي ص الحصى وتكلم الحصى والاشجار وانه لم يكن هذه الحالة مختصة بحجة بل من الاوقات والتعلقات فيما يشبه
من الاحوال كما روي عن النبي ص ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد
الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس واقوى التأثير واكمال فعليتها الا انها لا تنفك عن العلم الحقيقي فيبلغ
من عالم الغيب قليلا الا نعاس في جلب الظاهر لا يشوبها الفكر ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ولذلك يحصل
للانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب وينتقل الى العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات والصور الاخروية ويشاهدها
مشاهدة صحيحة ارقم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات
وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال تعالى لا تدركه الابصار وربما ينقل بعض الكاشفين
صورة ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين ويجمع ما ذكرنا
لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الاخرة فانها اذا انقطع
تعلقها بالبدن ورحلت وخراب البيت صارت حواسها الباطنة لادراك صور الآخرة اشد واقوى في فطرتها
فصاحب الكمال فعلها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريهة او الكريمة صورا حسنة بهية كالجنات والانهار
والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب
والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا
مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة
متظاهرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها

اول

رجعة محمود لمن تابعة من الحق

هذه الكمال وراثته

اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر
مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس بالبدن اول الامر اولى لمن يتعجب من عوده اليه
ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها بما يحصل له شيئا فشيئا وبالتدريج فلسنا الى كماله قليلا
قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما فلحما الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل
دون ذلك بل يجوز خلوه من الحدوث والحدوث لا بطريق التناسل هذا النحو لجواز ان يكون دفعة انسانا كاملا لاجل
خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية يرجع ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكون
اجسادهم دفعة واحدة وتعلق ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته باذن الله تعالى
بواسطة واهب الصور بتلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما يكون الوف كثيرة من اصناف
الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدء
والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون نحوا منا من حصول الانفعال الذي سيبدو
الاثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياها في النشأة الدنياوية وكذا
اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضر ايضا كون البدن
المعاد غير البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا ولما يشهد من النصوص من كون اهل الجنة
جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله ص يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة
يحسن عندها القردة والخنازير وغير ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل
فعلى هذا يكون الثواب والعقاب باللذات والالام الجسمانية على غير من صدرت منه الطاعات والجرائم وارتكب المعاصي
والزور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة
النوعية كالاجزاء الاصلية في البدن او عجب الذنب على الخلاف مع انتقاله من الصبوة الى الشيخوخة والجدة والا
الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في
الشباب وعوقب في الشيب انه عقاب الغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واصحاب الدهر
الذين لا اعتداد باقوالهم واراءهم في الملة ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلقا للانسان زاعما منهم انه متكون من مزاج
واعراض لهذا الهيكل المحسوس مع الدهر من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولا يبقى منه الا المواد العنصرية

يغفر

ولا اعادة للمعدوم فيما هي فيه كما يرجى له ماية فحكموا بانه اذا مات مات وبطل سعادته وشقاوته وقد فات كما حكى الله تعالى عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى مثل العشب والزرع فيصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها واوامرها ونواهيها على منع نشرها وابدها وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فتفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه الفساد فيعود وما ذهب اليه كثير من علماء الاسلام كالامامية والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني هو القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالجسم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام اوجه تفهيم العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم عالم الاشباح والمحسوسات عن ذات المبدا الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيها لهم بمثالاتها الملحوظة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادي المدنية وتحكي الافعال الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القاهرين وتحكي افعال القوى والمبادي الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يحاكيهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضائل

الانسانية

ن‌فن



الانسانية بنظائرها من الخيرات الوهمية التي يظن انها خيرات ويحاكي مراتب الموجودات في الوجود بنظائرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يحمل ما جاء به الانبياء من امر المعاد على ما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا قيل ان الكلام مثل والشرايع اشباح للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظواهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكر تحريض على كلام الشرع ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى التضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل حمق الهم لا يقرون لا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها ولو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام شوبها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظائرها على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني اما ان تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى معه مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بانه يعدم ووصفه في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وعدم قائم به ذلك الشيء اقول كانه لم يتعرض البرهان المذكور على كل حال مسبوقا بالبرهان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصور ماهيته ويضيفها الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج

يقينيها

٢١٣

للوجية الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا واما الاشياء التي طرا عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها الا من حيثية فعلية الذات والوجود بعد حيثية قوة الفساد والبطلان التي تساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هو بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فمحل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هف فان جعل باطل النفس على هذا الوجه بل جوز كونها مؤلفة من مادة وصورة مفارقتين جوهر يتين تزول احدهما وهي الصورة لها وتبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها انتقل الكلام الى الشيخ الباقي من النفس ولا نعني ههنا بالنفس الا جوهرا مجردا هي الذات محل العلوم والمعارف ونحن نسميها الباقي لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة ومعدومة معا في حالة واحدة هذا خلف ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود والعدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكائن جميعا وهو قسيم منحصر في الوجود والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هو استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا من ان الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والآخر بحسب الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الآخر التركيب بحسب الخارج فان قلت وان كانت جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها من المبدا المفارق في المادة البدنية المزاجية لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن محل الامكان فسادها كما كان محل الامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون

ن‌فس

لمهو

لمهو وجود الجوهر المباين في نفسه وهو بان يكون وجوده الخاص وجود النفس ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل مغايرا له في الوجود لان الكلام في الجوهر المفارق والوجود حيث ان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها لشيء آخر فقد علم ان وجود النفس للبدن يغاير وجودها في نفسها وان استلزم الاول الثاني بحسب مقتضى استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد الثاني عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها بطلان كونها كالاكل لا انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون شيء لشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب شيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه اولا ترى ان كون الفرس للانسان يستلزم ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المادية والاعراض حيث يلزم من زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس و استعدادا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس لنفسه ووجودها للذات بها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بالشبكة اقتنص بها وجود النفس عن مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا تحتاج الى بقاء تلك الشبكة فتبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة لها عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها مثلا و ان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس والمادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدئها المفارق باقيا ومفارقة البدن وقواها وهيئاتها الظلمانية والغشية المادية ما يمنعها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي والاتصال بالطيور السماوية مفارقة الشبكة ويتقوى بتعطل الات البدن وخرب والهرم جنوده وقواه تخلص هي

٢١٣

النفس عن جبلي البدن وصونيات القوى وقرب مصاحبة القدسيين والملاء الاعلى مع حصول كمالها
ولعز الى الحق الجلي ومد خليتها في وجود الكرسي ثم بقاءه مع انتفاء الآلة او سعيها فسعيا النفوس صرفت
قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلي ثم
نقضها او رفضها بالكلية كما في قول ساير من الحكماء واذا كانت النفوس كما ابتث في مراد هذا الاجسام
والسبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوعه او كان من سواه
النقل بالنزول او بالصعود ولان النفوس حادثة على مذهب المعلمين والرؤسا وساير المتاخرين خلافا
للاقدمين من حكماء الفرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كما كانت حادثة
بحدوث كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها بالبدن الصالح للنفس
فيضان النفس عن مبداها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غير ما استحقه بالاستعداد
عن المبدا بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان وهو باطل لا انا نجد كل انسان وهو
اذا لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان
اعداد الحيوانات تزيد على الانسان كما النبات على الحيوان فيفضل ذلك النفوس من الاجساد البدنية على نفوس
لنفي التساوي وهو ممتنع وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة يفضل على الابدان فيمتنع ومن
الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات لا يبعد ما ذكروا
وتفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي المعاد لما اثبت بقاء النفس بعد خراب
البدن يريد ان يثبت لها سعادة وشقاوة حقيقيتين دون ما هو بحسب البدن وجزائه وشروره لما مر من ان
تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول
المؤذيات ولما كان اللذة والالم موقوفا على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والمنافي بالحيثية لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم
واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول
ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما
لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ

البدن ثم

يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة او ردهما معا وقدم الادراك الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحال الطبيعية وهذا غلط لانا نجد احدهما بالذات مكان ملابالوجه
فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فيتبع
انفعالات الآلة وتغيرها عن حالها الشكلات العوية المدركة لحصول المدرك ووجوده اذ لم يكن مجهوله بالنسبة الى عدم
كمال الخير لها من حيث هو موجود لها فان الوجود من حيث هو موجود ادراكه مستلذ به بالشرط المذكور فنسبة
المدرك اليها اللاقية صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فليس فيه انفعال الا في الآلة ولا في القوة
كاملة ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلاوة عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند
الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشار بما قال الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه
والمعنى يلزم ان يكون كل محسوس ملايما للآلة المتعلقة به والملايم للنفس انما هو من جهة قوتها النظرية
ادراك المعقولات بان يتمكن النفس من تصور ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه
والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب وحجب هي المعلول الاول وغيره الا ان هذا
ذاته لا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق بحسب شهود ذاته وهذا الايات في الفناء الذي ادعوه فانه
حصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول تعالى شانه وترك الالتفات الى الذات الا ينال
نور العلم الباسط كما ان العالي من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة يدرك الحق الاول
بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق
الاقصور الذات وانه تعالى في مرتبة الوجودات عن كمال الحق وجلاله وجماله في الوجود فالحجب بقدر مراتب
والعوالم لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصورها وبما لا يكون موجودا لها من الكمالات
كما لا شعر العقول الفعالة بقصورها في وجود ذاتها عن رتبة الا وله تعالى وعن مرتبة وجوده وانه واجب الوجود
في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانه
فذاته بريء عن النقائص والشرور والآفات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب فيمتنع
الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب منه فاض عنه من النظام ثم ادرك
ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكاينات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب

الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم عالم تصوره لا بماديته
قال الشيخ ولا يمكنني ان انص على الحد الذي به يصير الانسان سعيدا في العلم ويجاوز الحد الذي يقع في مثله الشقاوة
العلمية ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب ان تصور النفس
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى
بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها
ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود محضها وايّة وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير
بوجه من الوجوه وكيف يترتب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط
على ساير القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية مترتبة على البدن وقواه فان انفعالها من القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها
منه وما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك
بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة والخمود ولا
يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا في القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكذا
لها حكمة في المعيشة والعفة منسوب الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة
العقلية وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها او اهل بلدها في المعاملات
الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها تشتق السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة
والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق الامور فانها كلما كانت اشد كانت الملكات احسن بخلاف هذه وهذه
الفضائل الثلث يسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي
العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون العائق البدني التذت بها التذاذا ومهذا الادراك على وجه
التمام حاصل لها بعد الموت وانما قلنا هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات
وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرار ارتسامها وحصولها لها صار ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم
كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا الابتهاج في تعقلاتها

الباشا

الا ان اللذة الجسمانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية وقد ذكرنا ان المعرضات اشد
بسبب شدة القوة المدركة وزوال المانع عن الادراك العقلي مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك
المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالمعقولات
حالة تعلق النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع عن الادراك التام للملايم المحبوب للذة او
عنها وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية فان القدر الذي يناله النفوس من البهجة بالمشاهدة مختف
عليها مشغول بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فيخفى قدر المشاهدة فيخفى
قدر اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند الخلال
الشهوات واستصلاح الطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية
نسبتها اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول الحجة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بشمها ومع هذا كثيرا
ما يكون الانسان مستغرقا في امر يهمه من المعقولات ويعرض له امر شهوي عظيم في بابه ويخير بين الفوز
بالشهوة لو كان كبير النفس فالقدر الذي يناله النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا لها في هذه الآلة
الدنياوية لكنه من المعلوم اذا ارتاحت في هذه النشاءة بذكر الله تعالى وصفاته وصعوده ملكته ويشتوق
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يتقيدون بنيلها من البهجة والسعادة عند الخلوص عن البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا ترتبت في النشاة الدنياوية لمعرفة الله تعالى وخواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن
وكانت متنبهة بالكمالات عارفة لمعشوقها الحقيقي على وجه اليقين لزال عنها العائق البدني والحجب الذي كان
حاصلا لها بسببه طالعت اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه
لا يناسبها اذ اللذة يحصل الجواهر الحية المحضة بحسب ذاتها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت
في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وحسنها او قد يكون بحسب مقدار الادراك فالادراك القوي لذته قوية والضعيف
ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكلما هو اجل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كيف
يقاس الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات الكونية الواهية ما في تيسير نقص الادراكات وشوبها بالآلام لانها
لا تخلو عن كدورة كاللذة التي هي من الملايم الحسي بالذات العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي
هو الكمال المطلق وما لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك
واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير

والعذوبة والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الدائرة الحسية فانها
مادية ضعيفة الوجود سريعة الحركة وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة الادراك فان القوة
العقلية تدرك المعاني بوشيجها سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى بدركه مشوبا بغيره
من الغواشي والعوارض ولا تقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث يقبل
التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التغير **هداية** يريد ان يثبت في هذه الهداية
الالم العقلي نفسه اولا لما كان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي ومنافي الشيء ما يقابل ما يلايمه وقد عرفت الحقيقية
وسلبه ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكر في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة القوة
النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق الردية
والهيئات الانقيادية وخصوصا الملكات المنافية للسعادات اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة
للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت
لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى وانها لا تلتفت الى العلائق
والعوائق عنها وما يحجبها من الكمال الذي هو معشوقها الحقيقي كما يمنع الاستلذاذ بالحلو ويميل الى المكروهات في
المحققة ويزعجها كما يميل المريض الى اكل الطين بسبب الحالة الفريدة كما اشرنا اليه سابقا في اللذة واللذة
والم الجراحة والنار والزمهرير فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق عرض لها
الالم بفقدان ما يعتقد كمالا وحزنا كما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة
ومعنوية لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس
اكتسب الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات وحصول هيئة الكمال دون الغافلين من العوام
والنساء والصبيان **تنبيه** فقد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب قوتها النظرية ان يحصل لها تصورات حقائق
الاشياء والتصديقات اليقينية بوجودها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب قوتها العملية التجرد العائق
عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا تخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا تخلو
من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا تخلو من ان يكون نقية عن الهيئات الردية ام لا واذا
اعتبر كل من حاليتها العملية مع كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما لك الحالات الست فقال
النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى وفي تقسيمها وبيان مرتبة النفس

الكامل النقي — الكامل الغير النقي
الناقص الشايق النقي — الناقص الشايق الغير النقي
الناقص الغير الشايق النقي — الناقص الغير الشايق الغير النقي

كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات المحققة وبالاعتقادات البرهانية اذا فارقت البدن
وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية اتصلت واستطعمت مع الملئكة
المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر [illegible] والتزود عند ملوك
الدنيا وملكها فيحصل لها من لذة اللقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر وان فارقت لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسدانية والتبري عن العوائق البدنية بل بقي فيها
الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية يصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال
بالسعادة ويبقى مشتاقة الى مقتضياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد الالات فيتاذى بها اذى عظيما
لكن ليس هذا الحجاب امرا لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التي اكتسبتها
وتنخرط في سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم يختلف طولا وقصرا بحسب تمكن تلك
الهيئات قلة وكثرة وبحسب رسوخ الهيئة قوة وضعفا **تنبيه** اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو
النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع
هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال الذي ظهر لها انفا ان من شانها ادراك الحقايق
بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الصور الجزئية لزمها
هذا الكسب شوق الى الكمال الذي تحقق لها من انها لو اشتغلت بتحصيل المعاني الحقيقية والعلوم اليقينية التي يذعن
كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصل لها تلك المعارف والعلوم وكمل لها الكمال
الممكن لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميل ذاتي
الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا تظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن
هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت
البدن وانكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات والقوى بسبب الموت يعرض
لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض
الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون لتفريطهم في السعي [illegible] عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون للحق
متعصبون الى اراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس العنيدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت
بانعم الله فتثبت فيها علوم [illegible] واراء وعقائد فاسدة ورسخت فيها ملكات غير ملكية وهيئات مضادة للكمال فهم

حال واكثر [illegible] اما لان قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت عديم الوسيلة الى مصاحبها فتنكبس في
كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة وتعلو على الا
والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من تعذيبه في العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الروحانية تابعة لصورتها
النوعية كالخفة [illegible] وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا لحقيقته في عالم [illegible]
فالنار الجسمانية اثر من نار الله الموقدة المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب
ربما يؤثر سورة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل معنى
لا يجب ان يكون حارا اذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية فلا يجزم ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه
كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير وهذا معنى ما ورد ان هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت
الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فاذا لا تزيد بالنار هنا الصفاء والاشراق والتلالو واللمعان فان ذلك كله من سلب
النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النار لانها ليست نارا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتمامها انما تحرق
فقط [illegible] وهذا المحسوس من النار للتسخين والاحراق [illegible] وحقيقتها نار الهيئة
مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة
نوعا من الارتباط بهذا المحسوس **تنبيه** اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن
الشوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئة عليها وبين انها الجامع كل منهما من المرتبة فقال النفوس البلهاء التي
لم يكتسب العلم بحقايق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة
شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حصول العلم بها وكانت خالية مما يؤلمها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة
خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال الشيخ في الشفاء لان الرحمة واسعة بل لها كلما لم تكن
منه هيئة منافية للرحمة وكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اي ناقصة اي التفطن الذي يحصل منه
محض الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال ولها الالم ان لم تكن خالية من الهيئات البدنية الردية وليس
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني العلمية فالم بفقدان البدن ومقتضياته لان تعلق التعلق بالبدن
ومشتهياته وقواه باقية من دون حصول الاشتياق اليه لفقد الالة تحصيله وتبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل
العلائق البدنية مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكونون في غصة وعذاب اليم كاكثر الفسقة والفجرة لكنهم لعدم جحودهم



وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس ان نفصل حال الناس ونقسمها
في مالهم تقسيما اقرب الى الافهام تحقيقا الذي ذكره المصنف واشتمل على بعض الرموز القرانية فنقول ان الناس بحسب العاقبة
سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى
وكنتم ازواجا ثلثة واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب
الكلي المختوم على قلوبهم ازلا كما قال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث
الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل
النشاة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية
لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية المجربة حتى رسخت الهيئات
الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكنت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الظلمة تائهين في العوائد وقد
حبطت اعمالهم [illegible] حال المنافقين [illegible] استعدادهم للحلم والنور [illegible]
فما لهم في الاخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ومسخهم
وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب
الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها للتوحيد واما عملوا احسن او كل يرجى منا عملوا وهم اهل
الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المثبتون درجات الجنة على حسب حسناتهم واستعداداتهم
من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم من مراتب اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان
المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلتها او لتمام ايمانهم ومباشرة القوى العملية منها او لكمال
توبتهم [illegible] على قبح ما فعلوا منها الى الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر في معاني
الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما يبقى فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا
فصاروا من اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تتداركهم لعدم
الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاخرة والسابقون اما محبوبون واما محبون فالمحبون هم الذين جاهدوا
في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبيله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانتعاش بالمعلومات
والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم واصطفاهم
من اهل الله وخاصته انهم هم السعداء الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا درن الشك والشرك

اصفا قلوبهم وزكا نفوسهم وبقا نورهم الفطري لم ينفصلوا عن هداية الله والفرق بينهما ان المجذوب يحتاج الى
هداية الله بقدر الجذب والوصول الكامل بالله ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى [illegible] كذلك لنثبت به فؤادك
وقوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والحق يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك
سبيل الله قبل الوصول والسلوك في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي يوجب الهلاك الرسمد
على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ فقط ضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق
الخالية عن جانبي الشرف والشرارة فان شقاوتهما منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما
ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او
القوة العملية فهي ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين فهو غير مرجح بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا
والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فعذبه
ابدي لكن عذاب دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة
وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرسوخ وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطؤه فتختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلاف من هذا فلعرفت النفس انها كمالات فاتها اما
لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة
الله تعالى اي سعادة يليق بها غير تالمة بما ينافي شيء من الاشياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالالات جسمانية لم ينقطع علاقتها من
الاجسام اما ان تصير مبادي صور لها ويكون نفوسا لها سوا كان في نشاة اخروية كما يقوله اهل الشرع
المحض او في هذه النشاة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه
الشيخان ابو نصر وابو علي بانها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على
ان تستعملها لامكان التخييل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهوا والادخنة غير مقارن

منجبر

تتخيل

فيحصل

فيحصل لهم سعادة وهمية وكان لبعض الاشقيا شقاوة وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما جرم
في الهواء لا يبقى فيها اعتدال وان قرب للنار يتبدد بسرعة الجوهر فلو ان كان يعيش في الهواء واما ان
يخلو جرم ويتكاثف فيترك تخم ويلبس منه جرم بحيط يغلب عليه اليبس ليحفظه من التبدد ويمنع غيره عن تخلل
ويتعين فيه محل التخيل وشكله فلا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور وطب ليقبل ولكن هذا اخر ما تيسر لنا
في شرح هذا الكتاب مستعينا بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو
الديار عمن يعرف شيئا من غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة و
[illegible] المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الحقيقية بدعة وغاية اوضح جماهير الخلق
ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانقياد معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن
جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف
واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وان اعترض على سهو ان يسري بذيل تجاوزه وعفوه
فاني بالخطا معترف وبالقصور والعجز مقترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا
فحيث جاء هذا الشرح بحمد الله العوج فيه والاضطراب ولا ارتياب بعيد بعيرها من الافهام في نهاية علو
رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتقريرات مليحة شريفة يعدل النفس
ملكة الاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني لا ازعم اني قد بلغت
الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما ذكرت ومعارف الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع
من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان ينحصر في عقد دون عقد والله اعلم بالصواب الملهم لاولي الالباب

تمت هذه النسخة الشريفة بيد الاقل
الخليقة بل لا شيء في الخليقة حسن الحكيم
علاء الدين جاب وجبل ارحام
ميرزا الحمد لهادي باد المجد
وعزه العالي في سنة ١٢٤٣

فتخيله
البتة
الظلمات

٢١٨

[illegible]
وصل [illegible] شعر [illegible]
تو [illegible] از [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
چو [illegible]

